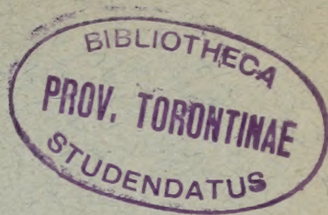
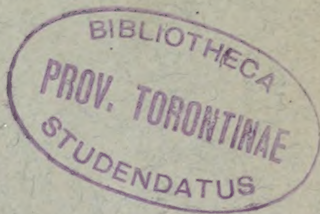

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04050 4383


BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS


BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS

# LA NOTION DU NÉCESSAIRE

## CHEZ ARISTOTE

### ET CHEZ SES PRÉDÉCESSEURS

#### PARTICULIÈREMENT CHEZ PLATON

Lyon. — Imprimerie A. Rey, 4, rue Gentil. — 67300

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

# LA NOTION DU NÉCESSAIRE CHEZ ARISTOTE ET CHEZ SES PRÉDÉCESSEURS

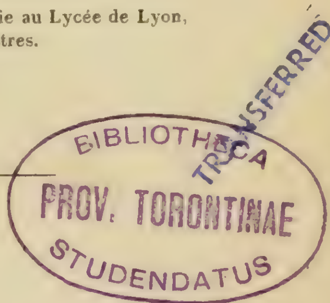
## PARTICULIÈREMENT CHEZ PLATON

*Avec des notes sur les relations de Platon et d'Aristote et la chronologie de leurs œuvres*

PAR

JACQUES CHEVALIER

Professeur agrégé de philosophie au Lycée de Lyon,
Docteur ès Lettres.




PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1915

A Monsieur Henri BERGSON

de l'Académie Française,
Professeur au Collège de France,

*Hommage respectueux.*



# TABLE DES MATIÈRES

## PREMIÈRE PARTIE

## LES PRÉDÉCESSEURS D'ARISTOTE

## DEUXIÈME PARTIE

## ARISTOTE

## APPENDICES

# LA NOTION DU NÉCESSAIRE
## CHEZ ARISTOTE
### ET CHEZ SES PRÉDÉCESSEURS
#### PARTICULIÈREMENT CHEZ PLATON

---

## INTRODUCTION

*Il n'y a de science*, dit Aristote, *que du général ;* d'autre part, *la seule réalité existant par soi est l'individu.* Faut-il conclure de là que la science ne porte pas sur le réel ? Non, car entre la science et le réel il ne saurait y avoir divorce, entre les conditions de l'une et les conditions de l'autre il ne saurait y avoir contradiction. Pour les Grecs, la science est la mesure de l'être ; le réel c'est l'intelligible : inintelligible est synonyme de non-existence ou de moindre existence. La spéculation grecque n'a jamais admis que la réalité pût déborder l'intelligence, encore moins qu'elle pût la dépasser.

La conciliation entre les deux thèses paraît devoir être cherchée dans la notion du nécessaire. Le véritable objet de la science, c'est le nécessaire ; le général n'a de valeur que comme indice du nécessaire, en tant qu'il nous révèle un lien d'inhérence causale. Dès lors, toute la question est de savoir *dans quelle mesure*

*l'individu peut être conçu comme nécessaire*, comme objet de science, et de quelle manière la contingence qui caractérise les êtres individuels peut être réduite aux formes de la pensée logique. Tel est le problème central auquel aboutit le développement de la spéculation grecque, et qu'Aristote s'efforce de résoudre.

La question ne présente pas seulement un intérêt historique. Elle *se pose* toujours, puisque la tâche essentielle du philosophe est de définir les rapports de l'intelligence avec le réel, la relation de l'ordre logique que postule notre pensée avec l'ordre contingent qui régit les choses individuelles, et par suite la manière dont les formes générales appréhendées par notre intelligence déterminent l'existence des individus, la mesure dans laquelle elles la *conditionnent* et la mesure dans laquelle elles l'*expliquent*. Et la question *est posée* encore dans les termes où les Grecs l'ont posée, bien que des éléments nouveaux en aient renouvelé la solution en précisant et en modifiant notre conception de l'ordre logique et notre conception de l'ordre contingent. L'intelligence est encore pour nous, comme pour les Grecs, l'intelligence logique, conceptuelle, c'est-à-dire la faculté de penser le nécessaire et le général. Nous ne sommes pas arrivés à assouplir et à élargir suffisamment notre théorie de la science pour y donner plein droit de cité à l'individu, bien que pour nous, en fait, l'individu, objet des sciences morales, soit déjà devenu objet de connaissance rationnelle. Nous ne sommes pas arrivés à définir exactement *les conditions auxquelles doit satisfaire la science pour que l'individu y trouve place*, et cela sans doute parce que, selon la méthode et les principes reçus des Grecs, nous partons de l'intelligence plutôt que du réel, ce qui nous amène à rechercher *les conditions*

*auxquelles doit satisfaire la réalité individuelle pour que l'intelligence ait prise sur elle.*

Ainsi, les Grecs nous ont légué, avec la croyance en l'universelle intelligibilité du réel, — croyance qui fonde toute science, — une certaine définition de l'intelligibilité, qui n'est peut-être pas aussi légitime, et, qui, en tout cas, s'applique malaisément à la réalité individuelle.

Il est donc du plus haut intérêt de voir comment la question a été posée et traitée par les Grecs. C'est chez Aristote qu'on saisit le mieux les difficultés qu'elle soulève. Dans la solution qu'il entreprend d'en donner, nous verrons constamment sa pensée se mouvoir, comme entre deux pôles, entre les deux propositions qui résument toute sa doctrine : la nécessité et l'universalité comme condition d'intelligibilité, — l'individualité comme sujet du réel. Rien de figé chez lui : les cadres rigides du système éclatent sans cesse sous la poussée des tendances contradictoires. Et cette contradiction même n'est pas à éliminer : elle est signe de richesse ; elle fait le vivant intérêt de la pensée aristotélicienne. Nous mettrons en pleine lumière ces tendances diverses, en même temps que nous ferons effort pour voir, d'après les textes eux-mêmes, comment elles se concilient chez Aristote, sans chercher d'ailleurs à donner une solution qui ne pourrait être logiquement satisfaisante qu'à condition d'être historiquement inexacte.

La doctrine du nécessaire est au cœur de la philosophie d'Aristote. Pour en bien comprendre le sens et la portée, il faut en chercher les racines dans l'ensemble de son système ; il faut en étudier les origines. Lui-même a pris soin d'opposer sa doctrine à celle de

ses prédécesseurs, à celle de Platon en particulier : c'est des difficultés soulevées par leurs théories que procède sa théorie propre ; de plus, il est parti, bien qu'à son insu, de postulats tout semblables. L'aristotélisme ne saurait donc être séparé des systèmes qui l'ont précédé. C'est pourquoi, après un bref exposé de ces systèmes, nous verrons comment Aristote les a critiqués, et comment il a été amené par cette critique même à dissocier la nécessité rationnelle de la nécessité mécanique ; puis nous examinerons la conception qu'il s'est faite de la nécessité rationnelle, et sa tentative pour y réduire la nécessité matérielle d'une manière purement analytique, en supprimant l'hiatus que le platonisme, moins systématique, mais plus gros peut-être d'intuitions, avait laissé subsister entre les idées nécessaires et les choses individuelles.

---

# PREMIÈRE PARTIE

## LES PRÉDÉCESSEURS D'ARISTOTE

---

## CHAPITRE PREMIER

### LA DOCTRINE DE LA NÉCESSITÉ CHEZ LES PREMIERS PHILOSOPHES GRECS

I. *Les origines.* — Influence de la religion. — Le développement des mathématiques. — Les Ioniens. — Héraclite. — Les Eléates. — L'atomisme. Démocrite. Anaxagore. Empédocle.

II. *Critique de ces systèmes par Aristote.* — Les physiologues. — Les Pythagoriciens. — La vieille philosophie est enchaînée à l'unité indéterminée de la matière, et rend le mouvement inexplicable.

III. *La spéculation grecque est prise dans une impasse.* — Tout se meut (Héraclite). Rien ne se meut (les Eléates). — La source du mal est dans la doctrine de l'unité absolue de l'être. — Vaine tentative pour diversifier l'être : la doctrine de la multiplicité quantitative de l'être.

IV. *Le mécanisme et le problème du hasard.* — L'atomisme est la seule issue possible, si l'on veut expliquer le devenir tout en maintenant les postulats des Eléates. — Critique de l'explication mécaniste : elle aboutit à faire du hasard le principe de l'univers. — Le hasard, néant de fin et néant de raison. — Aristote dissocie les notions de détermination et de nécessité mécanique.

V. *Le scepticisme et le problème de la pluralité de l'être.* — Le déterminisme rationnel : postulé par la science ; — reconnu par Socrate ; — méconnu par tous les systèmes qui gardent la doctrine éléate de l'unité de l'être. — Les Mégariques. — Leur critique de la pensée discursive. — La querelle d'Aristote contre les Mégariques. — L'ignorance des diverses acceptions de l'être (acte et puissance) aboutit à la négation du réel et de la science. — Le scepticisme radical. Protagoras. Cratyle et Aristippe de Cyrène. Antisthène. — Il manque un critère.

VI. *Socrate.* — Sens et portée de la révolution opérée par Socrate. — 1° Réforme de la dialectique. Le point de vue moral. — 2° Réforme de la doctrine. Le point de vue métaphysique. — Interprétation nouvelle du postulat de l'identité de l'être et de la pensée: le principe de finalité et la diversité du réel. — Platon et Aristote. La notion de nécessité concilie l'unité de la pensée conceptuelle et la pluralité de l'être. — La filiation des doctrines. — Dialectique interne des systèmes.

## I. Les Origines.

Les Grecs, qu'on nous représente généralement comme un peuple d'artistes, épris de mesure, d'harmonie et de clarté, et qui furent assurément tels, étaient aussi, ce qu'on oublie trop souvent de noter, un peuple religieux. Les vieux cultes indigènes, qui marquèrent d'une empreinte profonde la vie quotidienne, les institutions et la pensée des Grecs, étaient des cultes sombres, dominés par la terreur des puissances inexorables et de la fatalité qui font de toute vie une série incessante de métamorphoses et qui condamnent l'humanité à recommencer sans arrêt de nouveaux cycles d'existence, coupés de cataclysmes[1]. C'est cette terreur, et non point un sentiment moral, qui fut chez les Grecs le ressort de la vie religieuse[2]. Leurs cosmogonies et leurs premiers poèmes expriment bien cette angoisse de l'âme en présence du changement universel :

οἵηπερ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν[3].

Ce sentiment de terreur religieuse fut ravivé, semble-t-il, et teinté de mélancolie par le renouveau dû à la diffusion

[1] Frazer, *Golden Bough*, t. II, 1902, p. 37, etc. Rivaud, *le Problème du devenir*, 1905, p. 67. En ce qui concerne l'influence de la religion sur le droit, v. Glotz, *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, 1906, p. 6, p. 34.

[2] V. à ce sujet Burnet, *Early Greek philosophy*, 2e éd., 1908, ch. II. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'hist. des religions*, trad. franç., 1904, p. 485 et suiv. — Miss Harrison, dans ses *Prolegomena to the study of Greek religion*, Cambridge, 1903, a très bien mis en lumière cet aspect de la religion grecque, et le rôle qu'y jouait la δεισιδαιμονία : la religion *réelle* du peuple était, dit-elle (p. 7), une religion de crainte et de déprécation.

[3] *Iliade*, VI, 146. Simonide, fr. 85, 3 (éd. Bergk, *Poetae lyrici graeci*, t. III).

des doctrines orphiques dès le sixième siècle[1]. Il se maintiendra à travers tout le développement de la pensée hellénique : la conception du monde sensible chez tous les philosophes grecs, depuis Anaximandre, traduit la même vue pessimiste de l'instabilité et de l'écoulement des choses[2].

Mais, dès le début, la pensée hellénique, pénétrée de la croyance à l'intelligibilité, oppose à l'indétermination de l'ἄπειρον l'ordre défini du κόσμος[3]. L'effort de la philosophie naissante fut tout entier guidé par le souci de découvrir, derrière le changement universel, derrière la multiplicité sensible des choses livrées au devenir, un ordre régulier des transformations, la loi rationnelle qui les régit et qui, par sa permanence, son unité et sa nécessité, les rend intelligibles : par là s'explique le caractère d'immutabilité qu'on attribua naturellement à la substance des changements. Cette substance, les premiers philosophes la cherchèrent dans la φύσις[4] : la φύσις, c'est ce qui persiste à travers toutes les modifications, c'est l'élément dernier dans lequel se

[1] Cf. Wilamowitz-Moellendorf, *Homerische Untersuchungen*, 1884, p. 214 s. Gomperz, *Griechische Denker*, t. I, 1893, p. 43 s. Burnet, p. 87. — Sur la place que tenait la déesse Adrasteia, ou l'Anankè, dans la théogonie et dans la littérature orphiques, voir A. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig, 1893, p. 123-124. L'auteur cite deux vers de l'*Hélène* d'Euripide, 514, « où les sages désignent indubitablement les Orphiques » :

λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμός, σοφῶν δ' ἔπος,
δεινῆς Ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον.

[2] Cette conception est très nette chez Platon, *Timée* 24 E (l'Atlantide); *Lois* III, 677 B. Cf. O. Apelt, *Ansichten der griech. Philosophen über den Anfang der Kultur*, Eisenach, 1901, cité par Rivaud, *Revue anthropologique*, mai 1911, p. 177.

[3] Cf. Rivaud, p. 91.

[4] C'est en ce sens qu'Aristote emploie le terme φύσις lorsqu'il parle des premiers philosophes : *Phys.* II, 1, 193 a 9. *Méta.* Δ, 4, 1014 b 32. — Sur l'origine et la signification de ce terme, voir E. Hardy, *Der Begriff der Physis*, 1884, p. 5-74; Rivaud, p. 261 ; surtout Burnet, p. 9 s. D'après W. A. Heidel, περὶ φύσεως : *A study of the conception of Nature among the Presocratics*, Boston, 1910, et A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain et Paris, 1913, p. 22, ce terme, chez les anciens, aurait désigné en plus le devenir matériel. Mais il semble bien, comme le fait remarquer Burnet, que les physiciens aient surtout considéré dans le devenir la substance matérielle d'où il procède et à laquelle il retourne (cf. Diogène d'Apollonie, Diels 51 B 2 ; 7) : et c'est cela même qui est pour eux la φύσις.

résolvent tous les êtres. Le terme a, chez les physiciens, un sens tout différent du sens qu'il revêtira plus tard chez Aristote : pour Aristote, la « nature » est l'achèvement de la chose, la fin étant antérieure au processus par lequel on l'atteint; et elle est aussi, en quelque manière, ce processus, elle est puissance et devenir, parce que la fin ne se réalise que par le développement qu'elle commande[1]. Pour les premiers philosophes, la « nature » est le commencement ou le principe, et on l'obtient en écartant les modifications introduites par l'Art, la Chance et la Fatalité; ce principe, d'ailleurs, est immuable : la φύσις est le fondement éternel des choses, — et c'est pourquoi les premiers philosophes ignorent ce sens du mot ἀρχή[2]; — enfin, elle est matérielle, parce que c'est la matière qui, dans le devenir, paraît se conserver[3].

Ces notions se rattachent d'une manière étroite à la religion grecque : le polythéisme hellénique était favorable à l'idée que, derrière les choses sensibles, se cachent des causes mystérieuses; la croyance en une Μοῖρα impersonnelle, inéluctable, supérieure même à la volonté des dieux[4], était comme un pressentiment des lois immuables et nécessaires régissant la nature. Chez Phérécyde de Syros, qui servit de trait d'union entre les anciennes théogonies

[1] Il y a, dans Aristote, une γένεσις κατ' οὐσίαν. Cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, 1870, 208 a 16; 218 a 20; 253 b 39 : distinction de ἐντελέχεια, et de ἐνέργεια « actio, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam ».

[2] B. Jordan a montré (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, xxiv, 1911, p. 449 s., p. 466) que, chez tous les antésocratiques, ἀρχή ne désigne pas la cause ou le principe, c'est-à-dire l'élément constitutif de la chose, mais la première forme qu'elle revêtit dans son développement.

[3] Peut-être aussi faut-il voir dans cette doctrine une trace des traditions religieuses héritées de l'Orient : les Egyptiens, au dire de Diogène Laerce (*Vitae philosophorum*, *Proœm.*, 1, 10; Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1903, 60 B 6), regardaient la matière comme le principe des choses. Or, il paraît indubitable que les Grecs reçurent des Orientaux un grand nombre de mythes et de symboles, bien que nous pensions, avec Brochard, que leur philosophie soit une création propre de leur génie : on trouve toujours chez eux la traduction logique des données légendaires.

[4] *Iliade*, xx, 302. Cf. Rivaud, p. 72.

mystiques et la philosophie physique, nous voyons déjà poindre l'idée qu'il y a des principes primordiaux des choses[1], bien que lui-même ne soit pas arrivé encore à l'unification. Avec les Ioniens, la pensée grecque s'affranchit déjà des mythes, pour chercher une explication rationnelle et une de la nature[2].

Le développement des mathématiques, dès le septième siècle, vint confirmer et préciser la croyance rationnelle en une nécessité, en même temps qu'il contribua à en accentuer le caractère abstrait. Pour les Pythagoriciens, l'élément n'est pas le principe matériel, mais le nombre. Les Ioniens, disciples des Orientaux, n'étaient pas parvenus à affranchir la spéculation des préoccupations pratiques ; avec les Pythagoriciens, au contraire, la géométrie devient une science abstraite, c'est-à-dire éminemment rationnelle[3] : ce sont eux qui créèrent la *méthode démonstrative*, en ramenant la construction des figures géométriques à un problème de relations numériques. La possibilité d'exprimer en nombres les mouvements des astres[4] et les intervalles musicaux leur donna l'idée que le nombre est le principe

[1] Les principes primordiaux des choses, d'après Phérécyde de Syros, sont Zas, Kronos et Khthonié (Diog. Laert., I, 119. Damascius, 124. Textes cités dans Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, t. II, Berlin, 1907, 71 B 1, A 8).

[2] La chose est visible déjà dans la théorie d'Anaximandre de Milet sur l'origine de l'espèce humaine, et plus encore dans celle d'Empédocle, qui admet l'unité d'origine des êtres vivants et une évolution purement mécanique (Censorinus, *De Die Natali*, IV, 7. Diels, 2 A 30, 21 A 72. Cf. 21, B 20, 23, etc.)

[3] C'est le témoignage de Proclus (Diels, 45 B 1, p. 280, 11). Cf. Stobée, *Eclog.*, I, 6 (Diels, 45 B 2). — V. à ce sujet le livre de Milhaud, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, 1900, p. 79 s.

[4] V. à ce sujet P. Duhem, *le Système du monde*, *Hist. des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. I, Paris, Hermann, 1913, p. 9. La découverte par Pythagore de la double rotation dans laquelle se décompose le mouvement du soleil « fortifia en lui, si elle ne l'y fit germer, l'idée que le Monde, et particulièrement le Monde céleste, est soumis aux règles éternelles des nombres et des figures ; elle suscita sans doute, en l'Ecole pythagoricienne, la conviction que les cours des astres, quel qu'en soit le caprice apparent, se laissent résoudre en combinaisons de mouvements circulaires et uniformes » : conviction qui « donnera naissance à l'Astronomie géométrique », et la dominera jusqu'au jour où Kepler substituera « le règne de l'ellipse au règne du cercle ».

des choses, et que toutes les propriétés concrètes et qualitatives, perçues par l'intuition dans les figures et dans les formes, peuvent être traduites par des rapports numériques. La méthode mathématique reçut ainsi une extension telle qu'Aristote pouvait écrire : « Les mathématiques sont devenues de nos jours toute la philosophie[1]. »

On retrouve, dans la conception que les premiers philosophes ioniens se firent de la nécessité, les traces de cette double influence qu'exercèrent la religion et les mathématiques : Thalès, qui, nous le savons, avait appris des Egyptiens la géométrie, considère la nécessité comme une loi rigoureuse, qui gouverne le monde, mais qui le pénètre aussi d'intelligence, puisque, d'après lui, le monde est un être animé et qui est plein de dieux[2].

C'est Héraclite qui, le premier, formula nettement une théorie de la nécessité. La matière, d'après lui, est soumise à un flux perpétuel, *ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην*. Seules, les lois de ce devenir, de cette construction et de cette destruction incessantes, sont nécessaires et immuables, *πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας ἡρμόσθαι τὰ ὄντα*[3]. La *nécessité*, pour Héraclite, consiste dans un *processus circulaire*, qui va sans cesse d'un contraire à son contraire : car le monde est engendré par le feu, puis consommé par lui, et cela par périodes durant toute l'éternité ; ce qui mène à

[1] *Méta*, A, 9. 992 a 32. Γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία. Ces termes désignent très probablement Platon et ses disciples (Zeller, *Philos. der Griech.*, II, 1[4], 758 n. 2), et peut-être aussi les jeunes Pythagoriciens (cf. Rivaud, 98, 212).

[2] Diog. Laert., I, 35 : ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων. I, 27 : τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.

[3] Diog. Laert., IX, 7. Sur le Logos qui régit, d'après lui, le monde, v. le témoignage de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 105 (Diels, 12 B 31). Sur le flux perpétuel de la matière, Plutarque, *De Ei apud Delphos*, 18 (Diels, 12 B 91) ; Platon, *Cratyle*, 402 A. Sur l'ordre régulier et nécessaire du renouvellement des choses dans la « grande année », Théophraste, d'après Simplicius, *in Aristot. Physic.* (éd. de l'Acad. de Berlin, t. IX et X, par Diels) 23, 35 : ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατά τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην (Diels, *Frag.* 12, A 6). Voir à ce sujet Duhem, *Syst. du monde*, I, 65 s. (La Grande année. La périodicité du monde selon les philosophies antiques) ; 74.

la génération c'est la guerre, à la destruction la paix. Ainsi, encore, le feu se change en eau, puis en terre, et de la terre naît l'eau, et de celle-ci, par évaporation subtile, le feu. — En dépit de sa croyance au devenir universel, Héraclite demeure fidèle à la conception statique qui domine toute la spéculation grecque : le devenir, pour lui, n'est pas, à proprement parler, un principe d'évolution, les contraires sont identiques, tout se produit circulairement et revient sur soi. Derrière le devenir, il y a donc quelque chose qui persiste, à savoir la loi même du devenir[1]. La nécessité, ainsi comprise, se ramenait à la notion d'immutabilité.

Les Eléates dégagèrent dans toute sa netteté ce postulat, et ils le poussèrent jusqu'au paradoxe, en affirmant que le mouvement est une illusion, que *tout est un* et que *tout est immuable*. De Xénophane et de Parménide à Zénon, l'école d'Elée fit porter tout son effort sur la négation de la pluralité et du mouvement. Une pluralité d'êtres, étant impensable, ne saurait exister : le langage, qui reflète les choses comme un miroir reflète la lumière du soleil, nous apprend que l'être est, que le non-être n'est pas, que rien n'est ni ne sera hormis l'Etre. Tout est plein d'être ; l'être n'est pas divisé, car il est partout semblable à lui-même ; il est comparable à une sphère parfaitement ronde, en dehors de laquelle il n'y a rien[2]. D'autre part, si connaître

[1] Héraclite est le premier qui ait fortement marqué l'essence de la loi ou du rapport scientifique, c'est-à-dire la notion d'*équivalence*.

[2] *Fragm. philos. graec.*, éd. Mullach, Didot, t. I, p. 114 s. Diels, 18 B : Παρμενίδου περὶ φύσεως.

v. 43 … ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν… (Diels, 6, 1)
v. 64 … οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι… (Diels, 8, 8)
v. 78 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον. (Diels, 8, 22)
v. 80 … πᾶν δ'ἔμπλεόν ἐστὶν ἐόντος.
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. (Diels, 8, 24)
v. 96 … οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.. (Diels, 8, 36)
v. 102 .......................... τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ… (Diels, 8, 42)

c'est immobiliser, comme la pensée se confond avec l'être[1], l'être est immobilité pure : le mouvement, étant illogique, n'est pas[2]; l'intelligence embrasse dans ses concepts fixes une réalité immuable, toujours la même, maintenue par les liens de la puissante nécessité[3].

Les Eléates enseignaient que tout est nécessairement un et immuable, Héraclite que tout est nécessairement toujours en mouvement. Démocrite cherche à concilier la métaphysique éléate avec le fait du mouvement et de la pluralité des êtres sensibles [4] : or, si l'on part de la conception éléate

[1] v. 40 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. (Diels, 5)
v. 94 Τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα. (Diels, 8, 34)

[2] Voy. le fragment très significatif de Melissos, ap. Simplicius, *Phys.* 111, 18 (Diels, 20 B 7).

[3] v. 85 τωὐτόν τ'ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ'ἑωυτό τε κεῖται·
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει καὶ ἀμφὶς ἐέργει. (Diels, 8, 29)
v. 97 ... ἐπεὶ τόγε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὖλον ἀκίνητόν τ'ἔμεναι... Diels, 8. 37)

Il est reconnu aujourd'hui (Brochard, *Etudes de philos. ancienne*, 1912, p. 21) que les *prétendus sophismes* de Zénon d'Elée sont des *arguments* tendant non au scepticisme, mais à la confirmation de la théorie de Parménide, sur l'unité, la continuité et l'indivisibilité radicale de l'Etre, d'où découle l'impossibilité de tout mouvement.

[4] Dans un intéressant article sur *Protagoras et Démocrite (Etudes*, p. 23), M. Brochard s'attache à prouver que Démocrite fut le premier à rompre le lien de l'être et de la pensée. Toutefois, ainsi qu'il le montre lui-même (p. 31), si Démocrite a affirmé contre les sceptiques, peut-être contre Protagoras (Diels, 55 B 156), que les sensations sont des états du sujet, de purs « phénomènes », c'était afin de sauver la vérité de la science, ruinée par le relativisme de ces philosophes qui attribuaient à l'*être* les contradictions du *connaître*. Pour Démocrite, il n'y a pas d'objet distinct de la connaissance sensible (Théophraste, *De sensu*, 60. Philopon, *De an.*, 71, 19, Hayduck. Diels 55 A 135, 113) : les phénomènes, c'est-à-dire en dernier lieu les propriétés mathématiques des atomes (Théophraste), constituent le réel, comme ils constituent la science, puisque τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον τοὐτόν ἐστι (Philopon) Ainsi croit-il maintenir le postulat de l'éléatisme : « c'est pour se défendre contre les négations du sophiste que le dogmatisme a forgé l'arme que le scepticisme devait tant de fois retourner contre lui » (Brochard, 31). — Remarquons, d'ailleurs, que Démocrite, par une inconséquence apparente (Natorp, *Forschungen*, 1884, p. 164), qu'explique, nous semble-t-il, son éléatisme, ajoute à ce pur subjectivisme ou phénoménisme, qui ne le satisfait pas, une théorie de la connaissance rationnelle du vrai par le λόγος (Sextus, VII, 138. Diels 55 B 11) ; c'est la γνησίη γνῶσις, qu'il oppose à la σκοτίη γνῶσις. Aussi comprend-on que Sextus et Théophraste aient rapproché à ce point de vue Démocrite et Platon. En Démocrite, il y a

de l'être et qu'on veuille, en même temps, sauvegarder la multiplicité et le mouvement, l'atomisme est l'issue qui s'impose ; l'atome, c'est l'être de Parménide, démembré ; le vide, c'est le non-être, que Parménide nie, mais que Démocrite affirme, parce qu'il est postulé par l'existence du mouvement. Que devient la notion de nécessité dans ce système ? La nécessité, c'est l'action de la cause mécanique, c'est le tourbillon des atomes tombant dans le vide et formant une infinité de mondes soumis à la génération et à la corruption, sans que jamais rien ne s'anéantisse ni ne se crée [1].

Les systèmes d'Anaxagore et d'Empédocle expriment la même vue des choses. Pour Anaxagore, il n'y a ni génération, ni destruction : tout est formé par la combinaison ou par la séparation de certaines substances premières immuables ; la raison, le Νοῦς, est la cause motrice initiale : mais elle n'intervient pas dans le détail des faits, car tout s'accomplit mécaniquement. Pour Empédocle, l'être est immuable : le changement se ramène à un mouvement dans l'espace, au mélange et à la séparation d'éléments qualitativement invariables, sous l'action de deux causes organisatrices de caractère mythique, l'Harmonie et la Discorde [2].

## II. Critique de ces systèmes par Aristote.

Aristote a présenté une critique vigoureuse de tous ces systèmes, qui, d'après lui, ont pour trait commun de concevoir la nécessité sur le type du mécanisme [3].

donc, à côté du savant phénoméniste convaincu du mouvement et de la pluralité de l'être, un métaphysicien dogmatiste resté fidèle au postulat de l'éléatisme, qui est le postulat de la pensée grecque.

[1] Diog. Laert., IX, 45. πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει. Cf. un peu plus haut, 44 : μηδέν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι. (Diels, 55 A 1).

[2] Sur les principes d'Empédocle, voir les fragments cités par Diels, 21 B 35; 17, 109, 115; Aristote, *Méta*. A, 4, 984 b 32, 985 a 21. Cf. Rivaud, 185. Burnet, 256. Sur le Noûs d'Anaxagore, voir Simplicius, *Phys*. 164, 24 (Diels, 46 B 12); sur l'immutabilité des substances premières, *Méta*. A, 3, 984 a 11. Cf. Rivaud, 197. — Sur la différence de la doctrine des éléments chez Empédocle et de la doctrine des homéoméries chez Anaxagore, *De cœlo* III, 3, 302 a 28.

[3] Cette assertion d'Aristote (à laquelle ne fait guère exception qu'un

Aux physiciens en bloc Aristote reproche[1] d'avoir cherché le principe des choses dans les éléments matériels : d'où leur impuissance à rendre compte des êtres incorporels. Ils ont confondu *être* avec *êtres sensibles :* or, les objets sensibles sont le domaine de l'indéterminé ; c'est la φύσις ἀόριστος, dans laquelle Théophraste nous dit[2] qu'Anaximandre faisait résider le substrat de toutes choses : substrat matériel unique et infini, incorruptible et éternel, nécessaire, croyait-on, pour assurer l'indéfectibilité de la génération, et qui, en fait, se réduit toujours, chez les physiciens, à l'un des éléments.

En s'attachant ainsi à la découverte des *éléments*, en dissertant physiquement de toutes choses, les Ioniens omettent les *causes*, la cause motrice en particulier ; d'autre part, en

texte singulier de la *Méta*. Λ, 2, 1069 b 19) est faite pour surprendre, car, chez Héraclite tout au moins, il y a bien quelque chose de qualitatif dans le monde, tout ne se réduit pas à la quantité : les actions mécaniques de condensation ou de dilatation dans lesquelles s'expriment les transformations du feu primordial ne sont pas la cause mais la conséquence du changement de substance ; ces transformations, qu'Héraclite désigne sous le nom d'ἀμοιβή, τροπή, impliquent un changement qualitatif des parties aussi bien que du tout. Ainsi, le mécanisme n'apparaît que comme la mise en œuvre d'une tendance finale, comme l'opération d'une sagesse, — harmonie ou Dikê, — qui gouverne le monde suivant une nécessité intelligente (Diels 12 B 23, 28, 51, 54, 94). — Cependant Aristote ne distingue pas la doctrine héraclitéenne des théories qui expliquent les phénomènes par des changements mécaniques : c'est que, pour lui, en voulant faire sortir toutes choses d'une substance ou d'un principe unique par le développement des oppositions, (Dieu, dit Héraclite, est jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, satiété-faim. Diels, 12 B 67), on aboutit nécessairement à une conception quantitative de l'univers ; car les transformations se réduisent à des condensations et raréfactions, qui ne sont, d'après Aristote, que des associations et dissociations *(Phys.* VIII, 7, 260 b 7), et l'on omet les causes véritables, la cause motrice et la forme *(Méta*. A, 8, 988 b 34) ; en rangeant la doctrine du feu primordial au nombre des doctrines qui cherchent à tout faire sortir d'un élément unique par voie de combinaison, Aristote indique bien qu'elle tombe sous le coup des critiques qu'il adresse au mécanisme, et plus généralement à toute doctrine de l'unité de l'être. — On en pourrait dire autant de l'évolutionnisme de Spencer (Bergson, *Evolution créatrice*, 392). Ce rapprochement nous a été suggéré par M. Rodier, qui, d'ailleurs, en tirait, pour l'interprétation de ces doctrines, des conclusions tout opposées à celles qui sont présentées ici.

[1] *Méta*. A, 8, 988 b 22. A, 3, 983 b 10. Γ, 5, 1010 a 1. — Sur la polémique d'Aristote contre ses prédécesseurs, v. Zeller, *Philos. der Griech.*, II, 2³, 284 s.

[2] Diels, 2, 9 (d'après Simplicius, *Phys*. 24, 13). V. aussi *Gen. et Corr.* II, 5 ; *Phys.* III, 4, etc.

s'efforçant de tout expliquer à l'aide d'un élément primordial, unique, ils s'interdisent de rendre compte des changements des corps, qui sont conditionnés par l'opposition, car il n'y a devenir que dans les contraires [1] : ainsi, le mouvement devient inintelligible. — Quelques philosophes, il est vrai, contraints par la réalité à chercher plus avant, ont ajouté à la matière la cause motrice. Mais nul d'entre eux n'a songé à assigner comme cause à ce qui est ou à ce qui devient la substance et l'essence [2] : tous traitent les causes conceptuelles et finales comme si elles n'existaient pas. En cela, les vieux physiologues se sont radicalement trompés, s'il est vrai que la génération s'explique par la substance, d'où elle procède, bien loin que la substance procède de la génération [3] : ils n'ont considéré que la cause matérielle ou la cause motrice, et cela d'une manière indéfinie, *ἀδιορίστως*, sans se rendre compte de la diversité des causes, sans voir, surtout, que ce qui commande tout processus de devenir c'est la forme et *ce en vue de quoi;* car la fin est la cause prochaine de chaque chose, c'est elle qui en fait la nécessité propre, tandis que la nécessité matérielle, la seule qu'aient vue les physiologues, est indistincte, agit à l'aveugle, et ne rend compte que des processus les plus généraux. Ce n'est rien dire de plus que d'ajouter à la cause matérielle la cause motrice, si l'on ne voit pas que la cause motrice elle-même n'agit et ne meut que par une force autre que la matière : la forme. Les partisans de la cause motrice, oublieux que la nature n'agit pas différemment de l'art, ont donc omis la

[1] *De cœlo*, I, 3, 270 a 14.

[2] *Méta.* A, 7, 988 a 32. La plupart des philosophes, vient de dire Aristote, cherchent le principe de toutes choses dans la matière, qu'elle soit d'ailleurs une ou plusieurs, corporelle ou incorporelle, que ce soit l'un des éléments, ou la dyade du grand et du petit, ou l'infini. Οὗτοι μὲν οὖν ταύτης τῆς αἰτίας ἥψαντο μόνον· ἕτεροι δέ τινες ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν. Τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐδεὶς ἀποδέδωκε. Cf. A, 8, 998 b 28.

[3] *Gen. an.* V, 1, 778 b 5. Τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει. Οἱ δ'ἀρχαῖοι φυσιολόγοι τοὐναντίον ᾠήθησαν· τούτου δ'αἴτιον ὅτι οὐχ ἑώρων πλείους οὔσας τὰς αἰτίας, ἀλλὰ μόνον τὴν τῆς ὕλης καὶ τὴν τῆς κινήσεως, καὶ ταύτας ἀδιορίστως, τῆς δὲ τοῦ λόγου καὶ τῆς τοῦ τέλους ἀνεπισκέπτως εἶχον. Ἔστι μὲν οὖν ἕκαστον ἕνεκά του...

cause la plus efficace en omettant la forme et l'essence, et ils ont placé le pouvoir causal dans l'instrument : c'est comme si l'on disait que le travail est dû à la scie. Ainsi, ils constatent bien le mouvement, mais ils ne peuvent en rendre compte ; car ils ne voient pas comment il opère[1].

Les Pythagoriciens, sans doute[2], ont ajouté à ces causes la cause formelle et finale : pour eux, le nombre est forme, principe d'harmonie, et principe de détermination des êtres, car c'est en imitant les nombres que l'indéterminé se réalise. Mais leur doctrine rend inconcevables le mouvement et le changement, en prétendant tout expliquer par les nombres, qui sont dénués de mouvement. Malgré cette première tentative pour définir l'essence des choses et pour expliquer le réel par une multiplicité d'éléments articulés, les Pythagoriciens, eux aussi, sont retombés finalement dans l'erreur matérialiste : ils épuisent leurs principes à rendre compte du ciel visible, comme s'ils admettaient avec les physiologues que l'être est tout entier contenu là, c'est-à-dire dans ce qui tombe sous les sens ; et, d'autre part, ils s'imaginent que le premier des termes auxquels s'applique la définition d'une chose est l'essence même de la chose : comme si, par exemple, le double c'était deux ; de la sorte, ils ramènent la multiplicité à l'unité. Ainsi, leur méprise est plus grande encore que celle des naturalistes, puisque, n'ayant pas tiré leurs éléments des choses sensibles, mais des principes rationnels, ils n'en font guère qu'un usage sensible.

[1] *Gen. et corr.* II, 9, 335 b 24 : Εἰ δὲ τὴν ὕλην τις φήσειε γεννᾶν διὰ τὴν κίνησιν, φυσικώτερον μὲν ἂν λέγοι... b 29 : Οὐ μὴν ἀλλά καὶ οὗτοι οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν· τῆς μὲν γὰρ ὕλης τό πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως. Δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γινομένων· οὐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ὕδωρ ζῷον ἐξ αὑτοῦ, οὐδὲ τὸ ξύλον κλίνην, ἀλλ' ἡ τέχνη. Ὥστε καὶ οὗτοι διὰ τοῦτο λέγουσιν οὐκ ὀρθῶς, καὶ ὅτι παραλείπουσι τὴν κυριωτέραν αἰτίαν· ἐξαιροῦσι γὰρ τὸ τὶ ἦν εἶναι καὶ τὴν μορφήν... 336 a 7 : Ἔτι δὲ παραπλήσιον ποιοῦσιν ὥσπερ εἴ τις τῷ πρίονι καὶ ἑκάστῳ τῶν ὀργάνων ἀπονέμοι τὴν αἰτίαν τῶν γινομένων· ἀνάγκη γὰρ πρίοντος διαιρεῖσθαι καὶ ξέοντος λεαίνεσθαι, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. Ὥστ' εἰ ὅτι μάλιστα ποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ πῦρ, ἀλλὰ πῶς κινεῖ οὐχ ὁρῶσιν, ὅτι χεῖρον ἢ τὰ ὄργανα.

[2] Voir à ce sujet *Méta.* A, 5, particulièrement 987 a 13 : Οἱ δὲ Πυθαγόρειοι..., et plus loin : περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ'ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν... Cf. A, 8, 989 b 29.

La vieille philosophie, prise en bloc, est une philosophie enchaînée à l'unité indéterminée de la matière ; elle rend le mouvement inexplicable, soit qu'elle ait cherché la cause unique de tout dans un élément matériel, — car la matière, c'est ce qui pâtit, non ce qui agit et ce qui meut, — soit qu'elle ait ajouté à la matière une cause motrice, — parce que, faute d'avoir vu que ce qui meut c'est la forme ou la fin, elle ne rend compte ainsi que de la nécessité aveugle, indéfinie, non de la détermination qui fait que chaque être est nécessairement ce qu'il est.

### III. La spéculation grecque est prise dans une impasse.

Il semble que la spéculation grecque soit prise dans une impasse.

Cherche-t-on, en effet, avec Héraclite, à s'affranchir de l'immobilité où les partisans de l'unité emprisonnent l'univers ? Mais Héraclite prétend que tout se meut sans cesse, et il oublie que tout changement suppose quelque chose qui persiste : si, au point de vue de la quantité, on peut accorder que l'être ne subsiste pas, du moins il subsiste par la forme, qui est ce par quoi nous le connaissons[1] ; mais, justement, Héraclite ignore la forme. — D'ailleurs [2], il ne faut pas dire que tout change sans cesse : le changement même obéit à des lois ; on ne va pas de n'importe quoi à n'importe quoi, mais d'un contraire à son contraire. La loi des contraires est ce qui introduit un ordre dans le mouvement, et le fait se prêter à la connaissance scientifique.

Héraclite, sans doute, reconnaît l'existence de cette loi, mais il en tire la conclusion que les contraires sont identiques, et, par là, il ruine la science. Le principe d'identité exige qu'il y ait succession des contraires, mais non muta-

[1] *Méta.* Γ, 5, 1010 a 15, 24.
[2] *Phys.* VIII, 3, 253 b 9.

tion de l'un dans l'autre[1]. Car le principe le plus indubitable de la pensée est l'impossibilité qu'une même chose appartienne et n'appartienne pas à une même chose, sous le même rapport : ce principe, Héraclite le contredit lorsqu'il prétend que tout est et n'est pas, que chaque chose, à chaque moment, réunit en soi des déterminations opposées[2]. Or, d'où vient cela ? De ce qu'Héraclite, au fond, ne comprend pas le mouvement : tout état, pour lui, est quelque chose d'achevé ; le changement ne peut donc avoir lieu qu'entre des états qui s'excluent réciproquement. C'est pourquoi, précisément, la plupart ont nié le mouvement. Mais Héraclite le tient pour un fait : la réalité du changement implique donc, — le changement étant supposé tel, — que tout, à chaque instant, enferme en soi son contraire.

Pour expliquer le mouvement sans contredire le principe d'identité, pour maintenir ce principe sans nier le mouvement, il eût fallu reconnaître que la matière est *puissance*, c'est-à-dire qu'elle est susceptible de recevoir successivement des qualités opposées, qui se chassent l'une l'autre dans un même lieu, sans qu'elle change elle-même : c'est ainsi qu'Aristote espère, tout à la fois, rendre compte du mouvement, et sauvegarder l'efficacité des opérations logiques, laquelle requiert l'immutabilité de la forme. Mais nul n'a vu la solution.

Acculés à la même impasse, les Eléates, de leur côté, ont résolument sacrifié le mouvement à la pensée, et ils ont prétendu que rien ne se meut. Cette immobilité de l'être, Parménide l'admit sans preuve, — les premiers arguments contre le mouvement sont ceux de Zénon ; — il l'admit comme découlant nécessairement du postulat initial de l'identité de l'être et de la pensée.

[1] *Gen. et corr.* II, 1, 329 b 2 : αἱ δ'ἐναντιώσεις οὐ μεταβάλλουσιν.

[2] *Méta.* Γ, 7, 1012 a 24. Γ, 8, 1012 a 29. — Sur le principe d'identité, βεβαιοτάτη ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον... Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, v. Γ, 3, 1005 b 11.

Ce postulat est celui de toute la spéculation grecque : Aristote le garde, à son insu, dans la critique même qu'il fait des Eléates. Que leur reproche-t-il, en effet[1] ? De n'avoir pas conçu d'intermédiaire entre l'être et le non-être, ce qui fait qu'ils ont été amenés à nier la possibilité du devenir : car l'être ne peut « devenir », puisqu'il « est » ; et le non-être n'a pas de réalité, en sorte que de lui rien ne peut procéder. Or, cette méprise, dit Aristote, vient de ce que les Eléates n'ont pas su discerner que les mêmes choses peuvent être dites « être » selon la puissance ou selon l'acte[2]. Quand on dit que quelque chose procède « du non-être », il faut entendre par là « de ce qui n'est pas actuellement, mais en puissance », ou « de ce qui est accidentellement[3] » : ainsi on dira que le médecin bâtit, *non pas* en tant que médecin (mais en tant qu'architecte), ou qu'il devient blanc, *non pas* en tant que médecin (mais en tant que noir) ; en d'autres termes, cela signifie que le médecin fait ou subit ces choses *accidentellement ;* de plus, le blanc naît de ce qui n'est pas actuellement blanc, mais l'est *en puissance.* Or ces philosophes ont méconnu la puissance, et, d'autre part, ils n'ont pas su distinguer l'accidentel de ce qui est primitif et par soi. De là, leur négation du mouvement.

Cette critique est très suggestive. En examinant de près les deux notions qu'Aristote oppose aux Eléates, on s'aper-

[1] Pour tout l'argument qui suit, v. *Phys.* I, 8, 191 a 24 s., 191 b 4.

[2] Cette même méconnaissance, d'après Aristote, est à la source de l'argumentation de Zénon contre le mouvement. Ses paradoxes sont destinés à prouver l'unité de l'être, en ruinant la thèse de la pluralité : son erreur vient de ce qu'il a conçu l'espace et le temps comme constitués de parties *actuellement* séparées, alors que les parties dans lesquelles on *peut les diviser* n'ont qu'une existence *virtuelle.* Or, ce qui est « infini » en ce dernier sens, comme l'espace (lequel est infini seulement en puissance, κατὰ διαίρεσιν, et non en acte), peut être parcouru dans un temps fini. *Phys.* VI, 2, 233 a 21 (Diels, 19 A 25. Cf. le commentaire de Robin, *Théorie platonicienne*, p. 243 et note 241). Ainsi, la distinction de l'acte et de la puissance permet de résoudre la difficulté, et d'échapper aux contradictions que Zénon signale dans la double thèse de la pluralité et du mouvement de l'être.

[3] Cf. *Méta.* N, 2, 1089 a 26.

çoit qu'il n'est pas aussi loin d'eux qu'il semblerait au premier abord : pour les réfuter, il se place sur leur terrain, qui est celui de l'immobilité. Sans doute, nous verrons qu'il admet dans la puissance une certaine *potentialité*[1], l'aspiration vers une forme définie : l'art du charpentier ne peut descendre dans les flûtes. D'autre part, il paraît avoir reconnu l'existence d'un devenir ou d'un développement de la forme[2]. Toutefois, cette « puissance » qu'il oppose aux Eléates n'est pas conçue ici comme un principe actif : c'est quelque chose d'ambigu, d'indéterminé, la capacité de recevoir les contraires, qui se succèdent en un même lieu sans changer eux-mêmes. De plus, la notion d' « attribut accidentel » n'intervient ici que pour ramener le mouvement à une expression logique ; elle est destinée à sauvegarder l'immutabilité de la forme, en montrant que ce qui change n'appartient pas par soi et nécessairement à l'essence de la chose incluse dans la définition[3].

Aristote ne rétablit donc pas le mouvement au sein de l'être : il le relègue dans le domaine de l'accident. Il admet encore l'immobilité, sinon pour tout ce qui *existe*, du moins pour tout ce qui *existe essentiellement*.

Mais, ce qu'il y a de tout à fait nouveau chez lui, c'est cette notion de la multiplicité de l'être et la manière dont il en rend compte. La source de tout le mal, d'après Aristote[4], est que ces philosophes se refusent à voir qu'il y a multiplicité, à admettre autre chose que l'être indistinct. Le problème revient donc à déterminer en quels sens peut être pris l'*être*, ou, comme dira Platon, à le diviser en ses articulations sans le disperser en éléments séparés : c'est-à-dire à percevoir l'emboîtement de ces articulations, le lien d'inhérence qui rattache les éléments de l'être les uns aux autres.

[1] Bonitz, *Ind. arist.* 206 a 32.
[2] *Méta.* Θ, 8, 1049 b 24 : ἀεὶ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.
[3] *Ind. arist.* 714 a 50.
[4] *Phys.* I, 8, 191 a 32... οὐδ' εἶναι πολλά φασιν, ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν.

Il semble, d'ailleurs, que la spéculation grecque se soit rendu compte de cette nécessité : elle s'essaya à diversifier l'être, tout en continuant toujours à le concevoir comme immuable. La réalité, dit Aristote[1], traça la voix aux philosophes, et les contraignit à une recherche plus profonde. Parménide, déjà[2], avait été forcé, pour expliquer la multiplicité sensible, de poser deux principes ou deux causes, le chaud et le froid, le feu et la terre, l'être et le non-être, bien que, pour lui, l'unité existât seule aux yeux de la raison. Les philosophes qui acceptèrent les postulats de la doctrine éléate, mais qui, plus réalistes, s'efforcèrent de rendre compte du devenir apparent, furent amenés à le concevoir comme un processus quantitatif, dû aux assemblages et dissociations d'une multiplicité d'éléments simples. Mais que sont ces éléments? Quelles sont les causes de leurs assemblages et dissociations? Pour Empédocle, il y a deux causes, l'*harmonie*, et la *discorde*, qui président aux combinaisons et séparations des quatre éléments simples; Anaxagore prétend que les principes des choses sont illimités en nombre et pour leurs propriétés, et que la cause de leurs combinaisons est le Νοῦς, c'est-à-dire, constate Aristote[3], un principe beaucoup plus relevé, qui rapporte tout au bien comme à sa fin. — Mais l'un et l'autre aboutissent logiquement à l'*atomisme ;* or, d'après cette doctrine, il n'y a, qualitativement, qu'un seul élément ; la multiplicité de l'être est purement quantitative, et par suite indéfinie ; la naissance et la destruction se ramènent à de simples associations et dissociations d'atomes, le devenir se réduit à un mouvement dans l'espace. « Les Hellènes, dit Anaxagore, parlent mal quand ils disent *naître* et *périr*. Car rien ne naît ni ne périt, mais des choses déjà

[1] *Méta.* A, 3, 984 a 18. Προϊόντων δ'οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν. Et 984 b 3, b 8.

[2] *Méta.* A, 5, 986 b 27 : Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων... b 31 : Ἀναγκαζόμενος δ'ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι...

[3] *Méta.* A, 3, 984 b 20.

existantes se combinent puis se séparent de nouveau. Pour parler juste, il faudrait donc appeler le commencement des choses une composition, et leur fin une désagrégation[1]. » C'est dire qu'Anaxagore nie le devenir absolu. Empédocle pareillement[2], en supposant les éléments immuables, rend le changement inconcevable.

Ainsi donc [3], ceux qui affirment l'unité absolue de l'être ne peuvent expliquer le mouvement, qui se fait par les contraires, et ils se trompent, parce que la matière ne peut être sans contrariété ; et ceux qui admettent la multiplicité absolue de l'être ne peuvent davantage expliquer le mouvement, parce qu'ils sont obligés de transporter aux éléments l'unicité et la passivité qui appartiennent à la matière comme sujet des contraires, dont elle est inséparable.

Rien ne sert à Anaxagore et à Empédocle d'invoquer les causes motrices. Anaxagore explique tout par des causes mécaniques ; ce sont elles qu'il met toujours au premier plan, et il ne fait intervenir le Νοῦς que pour combler un vide là où l'explication mécaniste fait défaut : c'est un *deus ex machina* [4], dont il se sert quand il est embarrassé pour indiquer la cause de quelque phénomène nécessaire. Pour Empédocle, il se contente de dire que l'Amour et la Haine meuvent, mais sans nous dire comment ils meuvent; et, ainsi, il laisse une place prépondérante au hasard. Cependant, quelle est la cause qui fait qu'un homme naît d'un homme, que du blé sort le blé et non une olive, et cela toujours ou le plus souvent ? Cette cause, ce ne sont pas les éléments, ce ne sont pas davantage l'amour et la haine, qui sont seulement causes de l'assemblage et de la

[1] Ἀναξαγόρου περὶ φύσεως (Diels, 46 B 17. Mullach, fr. 17), d'après Simplicius, *Phys.* 163, 18 : τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσι οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. Καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι. — Cf. Aristote, *Phys.* I, 4, 187 a 26 : Anaxagore, dit-il, réduit le devenir à une simple altération. V. aussi *Gen. et corr.* II, 1, 314 a 13.

[2] *Méta.* A, 8, 989 a 22. *Gen. et corr.* II, 1, 329 b 1.

[3] *Gen. et Corr.* II, 1, 328 b 33.

[4] *Méta.* A, 4, 985 a 18.

dissociation : c'est l'essence de chaque chose, ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου[1]. Mais parce qu'il a méconnu cela, Empédocle, comme Anaxagore, est obligé, pour expliquer les changements des corps, d'en revenir à l'atomisme[2], et de substituer à la nécessité intelligente du λόγος la nécessité aveugle de la τυχή[3].

### IV. Le Mécanisme et le Problème du Hasard.

Nous aboutissons ainsi logiquement à l'atomisme comme à la seule issue possible. Aristote a très bien vu que toute explication du devenir sensible d'après les principes éléates se ramenait en définitive à l'atomisme : c'est donc sur ce point qu'il va faire porter l'effort de sa critique.

Aristote a très nettement dégagé les postulats d'où part l'atomisme : ces postulats sont ceux de l'éléatisme, τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον[4]. D'une part, en effet, Leucippe et Démocrite reconnaissent, avec Parménide et Empédocle, que les choses, rigoureusement parlant, ne peuvent ni naître ni périr, et que, par conséquent, l'être est absolument immuable : il n'y a que des assemblages et dissociations, des changements d'ordre ou de position. D'autre part, en assimilant l'être au plein (et, par suite, le non-être au vide), ils ne font encore que suivre les Eléates : car Parménide, avant eux, ne se représente pas l'être autrement que comme étendu, donc homogène, indivisible et continu ; le réel,

[1] *Gen. et corr.* II, 6, 333 b 2 et suiv.

[2] V. l'exposé et la critique de la doctrine des pores et des émanations, dans *Gen. et Corr.* I, 8, 324 b 26, 325 b 5. Et le commentaire de Philopon (Diels, 21 A 87).

[3] Si, dans un texte de la *Méta.* Λ, 2, 1069 b 19, Aristote nomme Anaxagore, Empédocle et Démocrite parmi les précurseurs de sa doctrine dynamiste de la puissance et de l'acte, on ne peut voir là qu'un abus de langage, ou une inconséquence, dictée sans doute par les besoins de sa polémique contre Platon. Lui-même reconnait d'ailleurs qu'il supplée à leurs « bégaiements » (A, 4, 985 a 49) et que, s'ils ont entrevu « en quelque manière » la cause finale, ils ne l'ont pas nommée et ne l'ont considérée que comme une cause accidentelle (A, 7, 988 b 6-16).

[4] *Gen. et corr.* I, 8, 325 a 3.

c'est le plein, τὸ πλέον, c'est-à-dire une unité absolue. *Les atomistes se contentent de fragmenter l'être :* ils transportent à l'être ainsi morcelé, aux atomes, tous les caractères que Parménide attribuait à l'être unique ; les atomes sont ainsi conçus comme absolument indivisibles, ἀδιαίρετα [1], pleins, sans interstices, donc impénétrables, et tels qu'il est impossible que deux naisse d'un, ou un de deux [2] ; de plus, ils sont, quant à leur substance, absolument simples et semblables, τὸ γένος ἕν, et ils ne diffèrent que quantitativement, par la forme, l'ordre et la position [3] : c'est même là, suivant Démocrite, le seul moyen qu'il y ait de rendre intelligible leur action réciproque, car, contrairement à la plupart, il affirme que l'agent et le patient doivent être semblables et identiques [4]. Mais, remarque Aristote, deux choses absolument semblables, et qui n'ont entre elles nulle différence de nature, ne sauraient agir ni pâtir réciproquement : si l'on suppose l'être homogène et partout identique à lui-même, comme le font les atomistes, on n'a plus qu'une apparence de devenir ; car tout mouvement se faisant toujours entre des contraires [5], le mouvement suppose nécessairement identité de genre et différence d'espèce entre l'agent et le patient [6].

Ainsi, l'atomisme aboutit, lui aussi, à la négation du mouvement. Seulement, ses partisans ne se résolvent pas, comme Parménide, à accepter cette conclusion, que contredisent les faits. Au lieu, donc, de nier le mouvement, ils font le raisonnement inverse, en partant toujours

[1] 325 b 27.

[2] *Méta.* Z, 13, 1039 a 9. *De cœlo* III, 4. 303 a 5 : Φασὶ γὰρ εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὔτ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίγνεσθαι οὔτ' ἐκ πολλῶν ἕν, ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.

[3] *Phys.* I, 2 déb. 184 b 21. *Méta.* A, 4, 985 b 4, 15 : διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. Cf. les textes cités par Diels, 54 A.

[4] *Gen. et corr.* I, 7, 323 b 10. Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος· φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον...

[5] *Phys.* I, 5. III, 5, 205 a 6. *Méta.* K, 11, 1067 b 13. Γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ἢ εἰς ἐναντία. Πάντα μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον. Etc.

[6] *Gen. et corr.* I, 7, 323 b 32. Ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον.

du postulat éléate de l'homogénéité et de l'immutabilité de l'être [1] : si l'être, disent-ils, est tel, si, d'autre part, le mouvement existe en fait, comme le mouvement est impossible sans l'hypothèse du non-être (l' « être » étant défini comme le définit Parménide), il faut admettre que le non-être est au même titre que l'être, le vide que le plein. — Mais, réplique Aristote, l'hypothèse du vide est parfaitement inutile, car s'il n'y a pas contact et action réciproque, le vide ne fera pas naître le mouvement, et s'il y a contact le vide est superflu. Bien plus, cette hypothèse ruine ce qu'elle prétend garantir, car il est impossible que dans le vide les corps puissent avoir un lieu défini où ils tendent ; et, d'autre part, si le vide seul établit une différence entre des corps par ailleurs identiques, — comme de l'or qui serait divisé en parcelles, — il est nécessaire qu'ils aient tous même mouvement, même vitesse, tendance vers le même lieu : ce qui rend le mouvement inconcevable [2].

L'atomisme, en définitive, apparaît à Aristote comme le type de l'explication mécaniste [3] : toutes les qualités apparentes des choses se réduisent à la quantité ; tout changement apparent n'est qu'un changement dans la combinaison des atomes, et par suite une translation dans l'espace ; toute action réciproque se ramène à la pression et au choc : c'est dire que les atomistes suppriment, en fait, la causalité, et que, pour rendre compte des faits que nous y rapportons, ils y cherchent des substituts mécaniques. Dans cette conception, le mouvement ne peut s'expliquer ; tout au plus pourra-t-on le constater. C'est ce que font les atomistes : ils se donnent le mouvement, ils le posent à l'origine des choses, ils admettent que les atomes se meuvent éternellement dans le vide [4]. Le principal reproche qu'on

[1] *Phys.* IV, 6. *Gen. et corr.* I, 8, 325 a 2, a 23.
[2] *Phys.* IV, 8, 214 b 28. *De cœlo* I, 7, 275 b 29.
[3] Pour ce qui suit, v. *Gen. et corr.* I, 2, 315 b 6 ; I, 8, 325 a 31. *Phys.* VIII, 9, 265 b 24.
[4] Cicéron, *De fin.* I, 6, 17 : [*Democritus censet*] *eum motum atomorum nullo a principio sed ex æterno tempore intelligi convenire* (Diels, 55 A 56).

doive leur adresser, c'est donc de n'avoir pas expliqué le mouvement, et cela parce qu'ils n'en ont pas recherché la cause : en effet, d'où vient le mouvement, et comment est-ce qu'il appartient aux êtres, ὅθεν ἢ πῶς, c'est là ce qu'ils ont omis de dire [1]. Ils en eussent été bien empêchés, d'ailleurs ; ils s'étaient interdit jusqu'à la possibilité de le faire : car, si l'on se refuse à admettre l'existence d'un premier moteur qui ait donné aux êtres leur mouvement naturel, il faut aller à l'infini dans la série des causes et renoncer à toute explication rationnelle. Rien ne sert même de supposer, comme ils le font, à l'origine des choses et avant la formation du κόσμος, l'existence d'un tourbillon, ou d'un mouvement désordonné, qui aurait séparé les éléments et amené l'univers à l'ordre que nous voyons : car, dans cette supposition, on aboutit à cette absurdité que c'est le désordre qui est selon la nature, tandis que l'ordre et l'harmonie du κόσμος sont contre la nature [2], et l'on est contraint d'attribuer l'origine du monde au hasard, d'où pourtant ne procède rien de ce qui est conforme à la nature.

Sans doute, Démocrite n'invoque jamais le hasard ; il le nie même : il déclare que rien, dans le monde, ne procède du hasard, que la fortune n'est qu'une vaine idole forgée par les hommes pour couvrir leur ignorance [3] ; d'après lui, tout est produit nécessairement par des causes déterminées, lesquelles sont des causes mécaniques [4] ; il pousse jusqu'à

[1] *Méta*. A, 4, 985 b 19.

[2] *De cœlo* III, 2, 301 a 9. Après avoir montré l'absurdité de la théorie atomistique, qui attribue à la série infinie des causes motrices un mouvement désordonné, ἄτακτον κίνησιν, c'est-à-dire contre la nature, παρὰ φύσιν, et la nécessité d'admettre un premier moteur qui meut selon la nature, κατά φύσιν κινοῦν πρῶτον, pour expliquer l'ordre du κόσμος, Aristote ajoute : συμβαίνειν οὖν αὐτοῖς τοὐναντίον τὴν μὲν ἀταξίαν εἶναι κατὰ φύσιν, τὴν δὲ τάξιν καὶ τὸν κόσμον παρὰ φύσιν· καίτοι οὐδὲν ὡς ἔτυχε γίγνεται τῶν κατὰ φύσιν. *Phys.* II, 4, 196 a 26. Ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν. Cf. *De nat. deor.* I, 24 : « concursu quodam fortuito » (Diels, 54 A 11 ; 55 A 66. 68).

[3] Stobée. *Eclog.* II, 8, 16 (Mullach, *Democriti moral. fragm.*, 14. Diels, 55 B 119). Ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης.

[4] *Phys.* II, 4, 196 a 1-16. D'après Simplicius (Diels, 55 A 68), ce passage

ses dernières limites l'explication purement physique de la nature. Si donc l'on entend par « fortune » ou « hasard » l'absence de cause, il faut bien reconnaître que les atomistes sont aussi loin que possible de la doctrine que leur prête Aristote. Mais si, comme le fait Aristote, on rapporte au hasard tout ce qui ne dérive pas d'une cause finale, si l'*αὐτόματον* comme la *τύχη* se définissent par l'absence de fin, et par la liaison accidentelle, c'est-à-dire purement mécanique, du fait fortuit à sa cause efficiente, — et telle est, pour Aristote, la double marque de l'indéterminisme[1], — alors il est bien évident qu'en bannissant de la nature toutes les causes finales, en la concevant comme régie par des causes mécaniques, les atomistes ont livré le monde à la nécessité aveugle du hasard. Et ceci, dit Aristote, est bien fait pour surprendre : car la fortune n'a pas de place dans les choses célestes. Tandis que les choses particulières et mêlées de matière sensible, que l'atomisme prétend soustraire à l'action de la fortune et de la contingence, y sont sujettes, comme le prouve bien l'indétermination de nos mesures et de nos calculs lorsque nous les appliquons à leurs générations[2], la substance sensible éternelle n'ayant d'autre matière que la possibilité du changement local, et ce changement consistant en une circulation éternelle et régulière[3], le monde, pris dans son ensemble, échappe à toute indétermination[4] : rien ne s'y fait par hasard, rien n'y arrive d'une manière contingente ; tout y est nécessaire, parce que tout y procède de la détermination intelligente de la fin.

a trait à Démocrite ; il est tout à fait conforme à ce que nous savons de sa doctrine (voir HAMELIN, *Physique II*, Alcan, 1907, p. 108, 124).

[1] V. tout le passage capital de la *Phys.* II, 5, 196 b 24-197 a 8, et le commentaire de HAMELIN, 116 s.

[2] *Gen. anim.* IV, 10, 778 a 6 : οὐκ ἀκριβοῖ δὲ [ἡ φύσις] διὰ... τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν.

[3] *Méta.* Λ, 1, 1069 a 30. H, 1, 1042 b 5. *De cœlo* II, 7. Voir plus loin.

[4] *Phys.* II, 4, 196 b 2 ; ὁρῶντας ἐν μὲν τῷ οὐρανῷ οὐδὲν ἀπὸ ταὐτομάτου γιγνόμενον, ἐν δὲ τοῖς οὐκ ἀπὸ τύχης [dans les choses particulières, qui, *d'après eux*, ne proviennent pas de la fortune] πολλὰ συμβαίνοντα ἀπὸ τύχης. Par exemple, dit Philopon, la nature ne fait pas toujours des hommes à cinq doigts (cf. HAMELIN, 111).

Résumons-nous. Le hasard, étant un *néant de fin*, apparaît à Aristote comme un *néant de raison*[1], comme une rupture du déterminisme. Dès lors, le mécanisme des atomistes, qui nie la fin, aboutit forcément à l'indéterminisme et à l'irrationnel. Les *causes mécaniques*, dont ils se servent à l'exclusion de toutes les autres, sont des causes qui amènent leur effet sans l'avoir poursuivi comme fin ; ce sont des *causes fortuites :* c'est-à-dire[2] qu'elles sont causes par accident, causes « équivoques » et « pseudonymes », — or la cause par accident n'est pas une cause véritable, une cause par soi, et, absolument, elle n'est cause de rien *ὡς δ' ἁπλῶς οὐδενὸς αἴτιον* ; — d'autre part, elles sont causes indéterminées, donc irrationnelles, — car la raison porte sur le déterminé, sur ce qui se produit toujours ou le plus souvent, sur ce qui demeure stable et uniforme dans le devenir. La fortune et le hasard, conclut Aristote[3], ne sont autre chose que l'intellect et la nature, en tant que ces deux principes ont une causalité accidentelle : or, l'accidentel étant postérieur à ce qui est par soi, l'intellect et la nature sont antérieurs à la fortune et au hasard. Admettons provisoirement, avec Démocrite, que l'univers soit l'œuvre du hasard, il faudra admettre qu'il est antérieurement le produit de l'intellect et de la nature ; le hasard n'a pu intervenir qu'après coup, comme accompagnement accidentel de la causalité *par soi* de la fin.

## V. Le scepticisme et le problème de la pluralité de l'être.

Par cette critique rigoureuse de l'atomisme, *Aristote a définitivement dissocié le déterminisme de la nécessité*

[1] V. Hamelin, 124-125.

[2] *Phys.* II, 5, 197 a 8-32 (et les commentaires de Philopon et de Simplicius). Ἀόριστα μὲν οὖν τὰ αἴτια ἀνάγκη εἶναι, ἀφ' ὧν ἄν γένοιτο τὸ ἀπὸ τύχης. Ὅθεν καὶ ἡ τύχη τοῦ ἀορίστου εἶναι δοκεῖ... Καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ' ἁπλῶς οὐδενός... Καὶ τὸ φάναι εἶναί τι παράλογον τὴν τύχην, ὀρθῶς · ὁ γὰρ λόγος ἢ τῶν ἀεὶ ὄντων ἢ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἡ δὲ τύχη ἐν τοῖς γιγνομένοις παρὰ ταῦτα.

[3] *Phys.* II, 6, 198 a 5.

*mécanique*, à laquelle on le liait d'une manière indissoluble[1], en sorte que les deux notions semblaient se confondre. S'il y a de la nécessité et de la détermination dans le monde, — et, sans détermination, pas d'ordre, partant pas de connaissance possible, — cette nécessité doit être toute différente de la nécessité mécanique que les atomistes ont attribuée à l'être, conçu comme homogène et comme immuable : car la nécessité mécanique est une nécessité aveugle, qui livre le monde au hasard, et qui supprime la détermination. La nécessité qui régit la nature doit être semblable à celle que nous remarquons dans les œuvres de l'art, où tout est commandé par une fin : la nature ne procède pas autrement que l'artiste. Et c'est pour cela qu'elle est connaissable. *L'existence même de la science présuppose que la nature obéit à un déterminisme rationnel.*

Socrate, en cherchant l'explication des choses morales dans des concepts ou définitions universelles, c'est-à-dire dans l'essence, c'est-à-dire dans la fin, a tracé à la philosophie sa véritable voie[2].

Mais si forte était la tendance issue de l'éléatisme qu'elle continua, malgré la réforme accomplie par Socrate, à vicier les spéculations des philosophes. L'effort même qu'avait fait Socrate, pour affranchir la pensée grecque du scepticisme mécaniste engendré par cette théorie, ne contribua généralement qu'à confirmer les philosophes dans leurs vues, en leur faisant interpréter à contre-sens la doctrine socratique. C'est qu'il leur manquait à tous, — Aristote va

[1] Comp. le mot de HUXLEY (*Lay Sermons*, p. 158), cité par BOUTROUX, *De l'idée de loi nat.*, 1901, p. 102 : « It is certain... that the notion of necessity is something illegitimately thrust into the perfectly legitimate conception of law. »

[2] *Méta.* M, 4, 1078 b 17-32. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου... ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. Συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν... Δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου... Voir aussi A, 6, 987 b 1-4. *Part. an.* I, 1, 642 a 25-31. XÉNOPHON dit pareillement (*Mém.* IV, 6) que Socrate se proposait de déterminer l'essence de chaque chose, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων. Cf. plus loin.

nous le montrer, — la clef qui seule permet d'expliquer la nature, le principe qui seul permet d'atteindre à la connaissance scientifique des choses : tant qu'on ne tiendra pas ce principe, tout effort de construction positive sera condamné d'avance [1].

*La doctrine éléate de l'unité de l'être ruine la connaissance, comme elle dissout le réel.* Le Mégarisme est un exemple frappant de la déformation qu'elle impose à tout système qui ne l'a pas franchement répudiée. Les Mégariques ne se contentent pas, comme les sophistes, d'une dialectique de parade, destinée à jeter un doute critique sur la valeur de la connaissance, ils édifient toute une argumentation sceptique sur les principes mêmes de Socrate, et ils se recommandent de sa doctrine pour nier le savoir. C'est pourquoi, tandis qu'avec les sophistes une réfutation verbale suffit, le Mégarisme exige un examen approfondi : c'est sur cette doctrine qu'Aristote va faire porter tout le poids de son argumentation contre le scepticisme [2].

A la suite de Socrate, les Mégariques affirment [3] que le

[1] V. sur l'état de la philosophie au IVe siècle, et sur l'origine de la logique aristotélicienne, produit d'un âge d'éristique où la science dut lutter pour son existence, Heinrich MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, IIe pt., 2e cahier, Tübingen 1900, p. 1 et suiv.

[2] Voy. à ce sujet *Méta.* Γ, 5.

[3] PLATON, *Sophiste* 246 B, 248 A. Il ne paraît guère douteux que Platon désigne les Mégariques par ces « autres », τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους, qui placent l'essence véritable des choses (τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν) dans certaines idées intelligibles et incorporelles (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη). — V. ZELLER, *Philos. der Griech.*, II, 1⁴, 252 (tr. fr. III, 235). O. APELT, *Platonis Sophista* (éd. Stallbaum, t. VIII, 1897), p. 144, 8 : Apelt fait remarquer que ces « amis des Idées » apparaissent dans 246 C, 248 B, comme très connus de Platon, ce qui était le cas de l'école d'Euclide. — Aujourd'hui, depuis la critique faite par GOMPERZ (*Griechische Denker*, t. II, 1902, p. 596), qui, à la suite de GROTE (*Plato*, t. III, p. 482), se refuse à attribuer aux Mégariques et à Euclide la doctrine de la pluralité des idées, on se montre plus réservé sur cette identification (BROCHARD, *Etudes*, 137. DIÈS, *Sophiste*, 130). Remarquons toutefois que, dans ce passage du *Sophiste*, l'idée de pluralité est tout à fait incidente, et nettement subordonnée à celles d'*intelligibilité* et d'*immobilité* de l'être. Au surplus, s'il ne s'agit pas des Mégariques, on ne voit pas très bien à qui Platon ferait allusion : les autres identifications qui ont été proposées sont toutes fort sujettes à caution.

Bien, ou l'intelligible, est le seul objet de science, la seule réalité véritable. A la suite des Eléates, dont ils sont les disciples, ils refusent toute réalité au monde du changement[1]. Or, s'il en est ainsi, si le réel est une unité absolue, le jugement et la pensée discursive sont impossibles : seule subsiste l'intuition de la totalité. Mais il manquait aux Mégariques une doctrine précise qui leur permît de définir et de légitimer cette intuition. Leur thèse négative va prendre, par suite, une importance exclusive, et, de critique provisoire, elle va devenir scepticisme radical.

Or, sur quoi se fonde leur thèse négative ? Le jugement, disent-ils, a pour fonction de lier, au moyen de la copule *est*, deux éléments distincts : il suppose donc l'existence d'une multiplicité, ce qui répugne au caractère de l'être ; et ainsi la pensée discursive se trouve rejetée hors du domaine de la science, comme contradictoire et irréelle. Cette conclusion, ils l'appuient sur un principe qu'ils prennent pour évident, et qui n'est qu'un sophisme : à savoir que les choses distinctes sont séparées, ou, plus précisément, que ce qui se laisse séparer conceptuellement est séparé en fait. « Puisque le concept de *Socrate instruit* est autre que le concept de *Socrate blanc*, Socrate lui-même serait séparé de lui-même[2]. » D'où provient ce sophisme ? De ce que les Mégariques n'ont pas su distinguer le *prédicat accidentel* du *prédicat conceptuel*, qui définit la *chose* : comme ils mettent les deux sur le même rang, comme ils mêlent sans cesse l'accident et la substance, ils aboutissent toujours au type de raisonnement suivant[3] :

*Koriskos est homme,*
*Homme est autre chose que Koriskos,*
*Donc Koriskos est autre que Koriskos.*

[1] Cf. le témoignage d'ARISTOCLES (Diels, II A 49).

[2] SIMPLICIUS, *in Physic.* (éd. Diels, 120, 13), cité par MAIER, II, 2, p. 7. Ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτοῦ κεχωρισμένος. Et Simplicius nous indique lui-même d'où vient ce sophisme : λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι.

[3] *Soph. elench.* c. 5, 168 a 3. (Dans ce passage, Aristote ne désigne pas

On voit comment ce sophisme se rattache aux principes de l'éléatisme. Les Mégariques prennent à la lettre le postulat éléate de l'identité du langage et de la pensée, de la pensée et de l'être ; pour eux comme pour les Eléates, la pensée n'est possible que si elle exprime une unité parfaite, qui est celle de l'être lui-même : la copule *est*, dans le jugement, ne fait donc que constater une égalité entre les termes qu'elle lie. On aboutit aisément, ainsi, à établir que « a est non-a », et que tout est vrai, même les propositions contradictoires ; car, si l'on soutient que l'attribut d'un être et cet être se confondent, — par exemple, que le blanc et l'individu blanc ne sont qu'une seule et même chose, — on ne peut se soustraire à cette conclusion que tout est un indistinctement. Or, c'est là détruire la substance, et tout ramener à de purs accidents ; c'est nier la possibilité d'une définition essentielle, puisque, dans ce système, dire « l'homme est blanc » équivaut à dire « l'homme est non homme[1] ».

Ainsi, faute d'avoir su distinguer la substance de l'attribut, faute d'avoir vu que l'homme peut être blanc sans être la blancheur, on en revient à la doctrine d'Anaxagore : « Toutes choses sont confondues les unes avec les autres », ὁμοῦ πάντα

nommément les Mégariques, mais ce sont évidemment eux qui sont en cause.)

[1] *Méta*. Γ, 4, 1006 b 13. Οὐ δὴ ἐνδέχεται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι σημαίνειν ὅπερ ἀνθρώπῳ μὴ εἶναι, εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει μὴ μόνον καθ' ἑνὸς ἀλλὰ καὶ ἕν (οὐ γὰρ τοῦτο ἀξιοῦμεν τὸ ἓν σημαίνειν τὸ καθ' ἑνός, ἐπεὶ οὕτω γε κἂν τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἄνθρωπος ἓν ἐσήμαινεν, ὥστε ἓν ἅπαντα ἔσται· συνώνυμα γάρ). Καὶ οὐκ ἔσται εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἢ καθ' ὁμωνυμίαν, ὥσπερ ἂν εἰ ὃν ἡμεῖς ἄνθρωπον καλοῦμεν, ἄλλοι μὴ ἄνθρωπον καλοῖεν. [Τὸ καθ' ἑνός, c'est ce qui est dit du sujet, l'attribut ; τὸ ἕν, c'est le sujet. Sur le sens de ὁμώνυμος, par opposition à συνώνυμος, v. Bonitz, *Index aristotelicus*, 514 a 31, 734 b 29 : ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινὸν ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, *Cat*. 1, 1 a 1. Aristote distingue radicalement les choses simplement « homonymes », c'est-à-dire n'ayant de commun que le nom, des choses « synonymes », c'est-à-dire contenues dans le même genre, καθ' ἕν, κατὰ μίαν ἰδέαν συνώνυμα]. Mais, poursuit Aristote, si « être blanc » et « être homme » sont identiques, 1007 a 4, εἰ δὲ καὶ τὸ λευκὸν φήσει τὸ αὐτὸ καὶ ἓν σημαίνειν, πάλιν... ἐροῦμεν... ὅτι ἓν πάντα ἔσται καὶ οὐ μόνον τὰ ἀντικείμενα... Ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. Tout le chapitre, d'ailleurs, est à lire.

*χρήματα.* Il n'y a plus rien qui existe réellement, *μηδὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν* (1007 b 26). La connaissance tout entière s'écroule : car cette théorie intempérante, conclut Aristote (1009 a 4), empêche de rien déterminer par la pensée. En niant le principe de contradiction, elle ruine le raisonnement ; en confondant la chose et ses attributs, elle rend impossible la définition.

Les Mégariques, pourtant, avaient donné à la pensée le moyen d'échapper à ce scepticisme radical, par leur thèse positive de la science intuitive. Mais ils l'ont oubliée en chemin, tandis qu'ils faisaient la critique de la connaissance discursive, et ils ont admis implicitement que cette connaissance est la seule dont l'homme dispose : comme ils en prouvaient l'inanité, ils ne laissaient donc à l'homme nul moyen de connaître. Etrange inconséquence, en vérité ! Car, cette opinion touchant la coexistence des contradictoires et des contraires, ils l'ont tirée de la considération exclusive des choses sensibles, où ils voyaient, en effet, les contraires sortir d'un même objet [1]. Mais ils auraient bien dû se rappeler ce qu'eux-mêmes admettent, à savoir qu'il y a une autre essence des choses qui n'est soumise absolument ni au mouvement, ni à la corruption, ni à la génération [2], et ils auraient dû distinguer cette substance immuable du changeant.

D'autre part, l'interprétation même qu'ils donnent du devenir n'est pas correcte. Il est bien vrai que d'un même sujet peuvent sortir les contraires. Mais faut-il conclure de là que les contraires se trouvent réunis dans le même sujet ? Oui, si l'on admet, comme eux, que ce qui n'est pas ne peut devenir ; non, si l'on sait discerner les deux acceptions du mot *être*, et voir que l'être n'*est* pas seulement *en acte*, mais qu'il *est* aussi *en puissance*[3]. Une même chose

[1] *Méta.* Γ, 5, 1009 a 22. Ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἥ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ὁρῶσιν ἐκ ταὐτοῦ γινόμενα τἀναντία.

[2] 1009 a 36. Ἔτι δ' ἀξιώσομεν αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν καὶ ἄλλην τινὰ οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων, ᾗ οὔτε κίνησις ὑπάρχει οὔτε φθορὰ οὔτε γένεσις τὸ παράπαν.

[3] *Méta.* Γ, 5, 1009 a 30. Πρὸς μὲν οὖν ἐκ τούτων ὑπολαμβάνοντας ἐροῦμεν

pourra donc être dite à la fois *être* et *n'être pas*, mais ce ne sera pas dans le même sens : on dira qu'elle *est en puissance*, et qu'elle *n'est pas en acte*. En puissance, une même chose pourra être en même temps les deux contraires ; en acte, elle ne le pourra pas. Par conséquent, il est faux de dire que les contraires coexistent : ils se succèdent au sein d'un même sujet ; et, ce sujet, c'est en puissance seulement qu'il est l'un et l'autre contraire, en ce sens qu'il peut les recevoir tour à tour l'un et l'autre, et que, lorsque l'un d'eux lui appartient en acte, l'autre lui appartient en puissance. Ce troisième terme, qui reçoit les contraires en succession, et qui est essentiellement puissance, c'est la matière [1]. C'est pour l'avoir méconnue que les Mégariques sont tombés dans leurs erreurs : *la négation de la puissance aboutit nécessairement à la doctrine de l'identité des contraires*. De plus, si l'on admet avec eux que la puissance, tant qu'elle ne se traduit pas au dehors par l'activité correspondante, n'existe pas, il faut nécessairement conclure qu'on n'a le pouvoir que lorsqu'on l'exerce et qu'on l'actualise ; en sorte que celui qui n'entend pas actuellement serait sourd, et que l'architecte, lorsqu'il ne construit pas, ne serait pas architecte. Une telle doctrine ne nie pas seulement toute capacité artistique, toute faculté quelle qu'elle soit ; elle nie encore tout mouvement, toute génération ou production : car ce qui a été assis, par exemple, le sera toujours [2].

ὅτι τρόπον μέν τινα ὀρθῶς λέγουσι, τρόπον δέ τινα ἀγνοοῦσιν. Τὸ γὰρ ὂν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὃν τρόπον ἐνδέχεται γίγνεσθαί τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὃν οὔ, καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι ὂν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτό [ὄν]· δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ.

[1] *Gen. et corr.* II, 1, 329 a 24. Ἡμεῖς δὲ φαμὲν μὲν εἶναί τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ' ἀεὶ μετ' ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα... Οὔτε γὰρ τὸ θερμὸν ὕλη τῷ ψυχρῷ οὔτε τοῦτο τῷ θερμῷ, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἀμφοῖν. Ὥστε πρῶτον μὲν τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν ἀρχή, δεύτερον δ' αἱ ἐναντιώσεις... *Méta.* Λ, 10, 1075 a 28. Πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. Οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς.... ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων. Ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι. Cf. N, 1, 1087 a 29-b 6 (où πάντες désigne évidemment ceux qui font les substances immobiles, comme dans 4, 1091 b 13). *Phys.* I, 7, 190 b 33.

[2] *Méta.* Θ, 3, 1046 b 29. Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι... Οἷς τὰ συμβαίνοντα

Ainsi, l'erreur des Mégariques vient de ce que, tout en recherchant sincèrement la vérité des choses, ils n'ont reconnu pour réelles que les choses sensibles, où règne l'indéterminé, la puissance ; et, d'autre part, comme ils n'ont pas su distinguer les différentes acceptions de l'être, comme ils n'ont pas su discerner l'être en puissance de l'être en acte, ils ont été amenés à conclure que la nature tout entière est livrée aux contraires, et que, dans ce conflit et ce flux perpétuels, il est impossible de rien connaître[1].

Le dernier mot de leur système est le scepticisme :

1° *Ils suppriment la réalité de la substance pour toutes choses : car ils n'ont pas vu qu'en plus de ce monde soumis à la génération et à la destruction il y a une nature immobile, et que, dans le changement même, si la quantité varie, l'être subsiste par l'espèce*[2].

2° *Ils rendent toute connaissance impossible. C'est, en effet, par l'espèce, par la forme immuable*[3], *que nous connaissons toutes choses : or ils la nient. Et la connaissance porte sur le nécessaire*[4] *: or ils le nient.* Car le nécessaire

ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. Δῆλον γὰρ ὅτι οὔτ' οἰκοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῇ · ...ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν... Ὅταν παύσηται, οὐχ ἕξει τὴν τέχνην... Ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἴσθησιν ἕξει οὐδὲν ἐὰν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῇ. Εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, ...οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας... Ἔτι εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γενόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι... Ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν · ἀεὶ γὰρ τό τε ἑστηκὸς ἑστήξεται καὶ τὸ καθήμενον καθηδεῖται.

[1] *Méta.* Γ, 5, 1010 a 1. Aristote vient de montrer les erreurs dans lesquelles sont tombés les philosophes, même οἱ μάλιστα ζητοῦντες αὐτὸ [τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς] καὶ φιλοῦντες, — et parmi eux sont inclus, bien que non nommément, les Mégariques. Il poursuit : Αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον · ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει... Ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐδὲν ἀληθευόμενον · περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν.

[2] *Méta.* Γ, 5, 1010 a 24. Après avoir montré que le devenir suppose un être antérieur, d'où il procède et par lequel il est engendré, Aristote ajoute qu'il faut distinguer le changement selon la quantité et le changement selon la qualité. Κατὰ μὲν οὖν τὸ ποσὸν ἔστω μὴ μένον · ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν.

[3] *Méta.* Z, 8, 1033 b 17. Τὸ εἶδος οὐ γίγνεται. — *Phys.* IV, 1, 224 b 5. Τὸ εἶδος ἀκίνητον.

[4] *Eth. Nic.* VI, 6, 1140 b 32. ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις

n'est pas susceptible d'être à la fois d'une façon et d'une façon autre, et, s'il y a quelque chose de nécessaire, ce quelque chose ne peut à la fois être et n'être pas tel qu'il est [1], comme ils prétendent que sont toutes choses.

Tout ce grand effort de la première spéculation grecque aboutit donc à un doute radical, et à un aveu mal déguisé d'impuissance. Pourquoi cela? C'est que nul n'a perçu le caractère multiple de l'être, les articulations du réel, et les liens qui unissent les diverses espèces de l'être. Faute d'avoir su *discerner*, ces systèmes ont mis toutes choses sur le même plan ; et ils oscillent entre des thèses opposées, qu'ils affirment avec autant de vraisemblance et aussi peu de vérité ou de nécessité. Ainsi, les contradictions qu'on a signalées dans le devenir pourront être utilisées pour dénier toute valeur à la connaissance, si l'on limite la connaissance aux êtres changeants, ou, au contraire, pour établir que la seule connaissance est la science conceptuelle d'une réalité immuable. Les arguments de Zénon seront interprétés par les uns comme une négation du mouvement, et par les autres comme une preuve que le mouvement, admis comme fait, est incompatible avec la pluralité de l'être. De même, encore, la doctrine de Socrate pourra être tirée aussi bien vers la négation que vers l'affirmation du savoir.

Ce conflit de systèmes qui s'entrechoquaient sans que nul fût juge du débat, sans que rien pût les départager, fit le jeu des sceptiques. Au début du quatrième siècle, le scepticisme règne en maître. Il ne s'agit plus d'une ironie légère de rhéteurs enseignant à la jeunesse l'art de manier et de retourner les arguments dans la discussion politique :

καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων. *An. post.* I, 6, 74 b 6. Ὃ ἐπίστατα(ί τις) οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν. Voir plus loin.

[1] *Méta.* Γ, 5, 1010 b 26. Καίτο ιτοῦτο ἀναιροῦσιν οὗτοι οἱ λόγοι πάντες, ὥσπερ καὶ οὐσίαν μὴ εἶναι μηδενός, οὕτω μηδ' ἐξ ἀνάγκης μηδέν · τὸ γὰρ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἴ τι ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, οὐχ ἕξει οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως.

le scepticisme, au quatrième siècle, est devenu un instrument révolutionnaire.

Dès le milieu du siècle précédent, Protagoras affirmait que tout se meut constamment : un objet pris en lui-même n'a aucune qualité, aucune détermination ; on ne peut dire qu'il soit quelque chose, ni même qu'il *soit*, mais seulement qu'il *devient*, et devient ceci ou cela [1]. C'est donc uniquement en tant qu'ils sont soumis au mouvement, — mouvement actif venu de l'objet, mouvement passif venu de l'organe du sens, — que les objets acquièrent certaines qualités [2]. D'autre part, le devenir ne se fait que par rapport au sujet qui perçoit [3] : et, comme la réalité de l'objet, de la matière, est tout ce qu'elle paraît être à tous (*πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται*), comme elle change sans cesse avec la sensation qui en est la mesure, elle réunit sans cesse en elle des déterminations contraires : il n'y a donc pas de vérité objective, mais seulement une apparence de vérité, celle qui coïncide avec la sensation [4] ; il n'y a pas de science valable

[1] Voy. le texte capital de Sextus Empiricus, *Pyrrh. hypot.* I, 217 (Diels, 74 A 14) : φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι... Platon, *Théét.* 152 D : ἐκ δὲ δὴ φορᾶς καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες · ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. — Natorp (*Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems*, Berlin, 1884, p. 15 s.) a montré que l'exposé de Platon dans le *Théétète* donne une interprétation fidèle de la doctrine de Protagoras. D'autre part, Brochard (*Etudes*, p. 23 s.), s'appuyant sur le texte de Sextus en même temps que sur le *Théétète*, a fortement dégagé le caractère de cette doctrine : ce n'est pas un relativisme subjectiviste, car Protagoras admet (*Théét.* 167 A), comme ses prédécesseurs, et comme Platon lui-même, qu'on ne pense pas ce qui n'est pas (Démocrite fut le premier, et peut-être le seul des Grecs, à révoquer en doute cet axiome); c'est un relativisme réaliste, qui reconnaît qu'il y a de l'être, de la vérité, mais qui, réduisant la pensée à la connaissance sensible, se fonde sur la relativité de cette connaissance, sur son caractère changeant et ses contradictions, pour proclamer la relativité du réel comme de la pensée. Ainsi se marque nettement le sens de la formule d'origine héraclitéenne, que Protagoras, au dire de Sextus (*Adv. Math.* VII, 60. Diels, 74 B 1), mettait en tête de son livre Καταβάλλοντες ou « de la vérité » : πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Cf. *Théét.* 151 E, 161 C.

[2] *Théét.* 156 A, 159 D.

[3] *Théét.* 157 A : οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι. Aristote, *Méta.* Θ, 3, 1047 a 4 : αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον.

[4] *Théét.* 152 A. 162 A.

pour tous, mais seulement des opinions contradictoires qui se heurtent sur chaque sujet[1]. — Trente ans plus tard, Cratyle l'héraclitéen, le maître de Platon[2], blâmait Héraclite de n'avoir pas exprimé assez fortement la mutabilité des choses, et il finissait par ne plus énoncer un jugement, sous prétexte que toute proposition contient une affirmation sur un être[3]. Après lui, Aristippe de Cyrène, héritier de Démocrite et disciple de Protagoras, affirme que le seul critère de la vérité, c'est l'impression de l'individu : tout est vrai qui paraît tel à l'individu. Nous arrivons ainsi à la même conclusion : à savoir que des affirmations contradictoires peuvent être vraies[4].

Plus redoutable encore est la théorie d'Antisthène, parce qu'elle se présente comme une doctrine complète, systématique, et qu'elle prétend se rattacher au dogmatisme conceptualiste de Socrate, tout comme faisaient les Mégariques. Les Cyniques disciples d'Antisthène, ceux qu'Aristote qualifie d'*ἀπαίδευτοι*[5], partent du principe socratique, *ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις*[6]. Mais Socrate entendait ce précepte en ce sens qu'on doit commencer par rechercher l'essence de chaque chose dans son concept avant d'en rien dire. Antisthène s'en tient à la lettre de la formule. Définir le concept, ou le *λόγος* d'une chose[7], c'est donner à la chose la dénomination qui lui est

[1] Diog. Laert., IX, 51 (Diels 74 A 1) : πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.

[2] Voir le texte connu de la *Métaphysique*, A, 6, 987 a 29 s.

[3] *Méta*. Γ, 5, 1010 a 10 ...ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν, καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐδὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι · αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ. Voir les textes cités par Diels, 52.

[4] Cf. *Méta*. Γ, 5, 6. *Théét*. 151 E.

[5] *Méta*. H, 3, 1043 b 24 ...ἡ ἀπορία, ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν... ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν)... Cette expression μακρὸς λόγος, qu'Antisthène appliquait à la définition, paraît avoir le même sens que dans le texte de la *Méta*. N, 3, 1091 a 7, où elle est attribuée à Simonide et désigne les « discours incohérents » des esclaves pris en faute (cf. Bonitz, *Comment*. 582).

[6] Epictète, *Dissert*. I, 17.

[7] Diog. Laert., VI, 3. Πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών · λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. — V. à ce sujet Zeller, I[4], 987 ; tr. fr. II, 503.

propre. Or tout mot exprime une perception, et toute perception est individuelle : pour que l'individuel pût être défini véritablement, c'est-à-dire pour qu'on pût attribuer à un concept simple une pluralité de prédicats, il faudrait que l'un fût plusieurs. Aussi ne peut-on rien dire d'une chose, si ce n'est « cette chose » : on ne peut pas dire « l'homme est bon », mais simplement « l'homme est l'homme », « le bon est le bon[1] ». La définition n'est donc qu'une dénomination étendue, un *μακρός λόγος*, non un concept atteignant les choses mêmes. Au fond de ce nominalisme se trouve l'idée que tout ce qui est réel est individuel, singulier, un et exclusif de la multiplicité, et ne peut être désigné que par un nom propre. Il suit de là qu'on ne peut rien affirmer des choses, qu'il est impossible d'attribuer à un sujet un prédicat non inclus dans le concept de la chose. La vérité réside immédiatement dans le mot, en sorte que tout est également vrai, *πᾶς λόγος ἀληθεύει*[2]. Ce n'est pas seulement la représentation fausse, comme le prétendait Antisthène, mais c'est encore tout jugement, toute science, que cette théorie rend impossibles[3]. Le philosophe n'aura plus qu'une

[1] Platon, *Soph.* 251 B : εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δή που χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. Cf. *Théét.* 201 E, *Méta.* Δ, 29, 1024 b 32 : Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός. — C'est très probablement Antisthène aussi qui est visé dans les textes du *Théétète*, 155 E, et du *Sophiste*, 246 A s., où Platon expose avec dédain le matérialisme de ces « fils de la terre », qui n'admettent que ce qu'ils peuvent voir et toucher avec les mains, et nient toute action, toute relation, tout ce qui est invisible (cf. F. Dümmler, *Antisthenica*, Bonn, 1882, p. 51. L. Campbell, *Sophistes and Politicus*, Oxford, 1877, introd. p. 74. Natorp, *Forschungen*, 195). Ce rapprochement est intéressant parce qu'il montre comment le nominalisme d'Antisthène aboutissait logiquement au matérialisme.

[2] *Cratyle*, 429 B et suiv. Πάντα... τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται... ψευδῆ λέγειν τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν. Cf. Proclus, *in Crat.* 37 (cité par Zeller, II, 1[4], 302, n. 1) : Ἀντισθένης ἔλεγεν μὴ δεῖν ἀντιλέγειν. Πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει · ὁ γὰρ λέγων τὶ λέγει · ὁ δὲ τὶ λέγων τὸ ὂν λέγει · ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει.

[3] *Méta.* Δ, 29, 1024 b 33 et le commentaire d'Alexandre (édité par Hayduck, tome I de la collection publiée par l'Académie de Berlin, 1891. Cf. Brandis, *Scholia in Aristotelem*, t. IV de l'édition de Berlin, 1836, p. 732 a 30).

ressource: c'est d'imiter Cratyle, lequel se contentait de remuer le doigt.

Au début du quatrième siècle, la philosophie est devenue la proie des disputeurs; elle s'est changée en une éristique : la doctrine de Socrate elle-même n'apparaît que comme une théorie parmi d'autres. Ce qui manquait, c'était un critère qui permît de débrouiller ce chaos. Ce n'est pas sans raison qu'Aristote, dans la *Métaphysique*, cite constamment le mot d'Anaxagore, qui est aussi celui de Démocrite: *tout est mêlé à tout*[1]. Car ces doctrines sont toutes des doctrines de confusion : elles nous présentent, en place du κόσμος, un tout absolument homogène, informe, où règne l'indétermination, l'aveugle nécessité; on n'an peut rien affirmer que globalement: tout est vrai, — rien n'est vrai ; tout se meut, — rien ne se meut; et ces affirmations opposées se confondent[2] : comme le réel est diversité, infinie richesse, multiple et un à la fois, lorsqu'on cherche à l'enfermer dans une formule l'affirmation contraire se dresse aussitôt avec une force égale: elle en sort. Si vous niez le mouvement en bloc, pourtant le mouvement existe, il y a des choses qui s'écoulent: et si cela est vrai, il faut donc dire que tout s'écoule. Qui départagera? Nulle règle ne se présente : l'intelligence est seule juge, mais une intelligence naturellement réductrice, et éprise de la seule matérialité.

[1] Ὁμοῦ πάντα χρήματα. *Méta*. I, 6, 1056 b 28. *Phys*. A, 4, 187 a 26. — Cf. *Méta*. Γ, 5, 1009 a 26 : ...ὥσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκριτος.

[2] *Méta*. Γ, 5, 1009 a 9 : ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. 11 : ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι. Plus loin, Aristote dit que, si l'on cherche la vérité de l'être dans les choses sensibles (1010 a 1), on arrive à ne plus pouvoir discerner le vrai du faux (1009 b 10) : οὐδὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. Διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. Ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν. Cf. PHILOPON, *De an.* 71, 19 (Hayduck), Diels 55 A 113. — Au sujet des affirmations « Tout se meut, rien ne se meut », et de leur liaison avec le problème du vrai, voir la suite de la discussion dans la *Méta*. Γ, 5, 1010 a 15 s. ; 7, 1012 b 28. Cf. *Théétète*, 156 A, 180 E s.

## VI. Socrate.

On comprendrait mal le sens et la portée de la doctrine de Socrate et de ses grands disciples, Platon et Aristote, si l'on ne tenait pas compte de cette anarchie dans laquelle ils trouvèrent la pensée philosophique. Le mouvement dont ils furent, l'un l'initiateur, les autres les interprètes et les propagateurs, se présente, avant toutes choses, comme une réaction contre le scepticisme des sophistes.

Or dans ce scepticisme, ainsi qu'il ressort clairement de notre analyse, entrent deux éléments :

1° Un certain *principe* de pensée, un postulat non avoué, mais qui domine toute la spéculation et dont on ne parvient pas à s'affranchir : c'est le principe éléate formulé par Parménide.

> Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι
> Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

La pensée se confond avec l'être, qui est un et immobile.

2° Une certaine *attitude* de pensée, un certain point de vue, le point de vue sophistique, verbal et nominaliste, qui consiste à prendre toute énonciation de la pensée comme ultime, exclusive de tout le reste, en sorte que la pensée ne peut s'exprimer sans se contredire. La contradiction devient ainsi l'essence de la pensée, comme du réel. Tout est vrai, rien n'est vrai.

1. Socrate — et ce fut là son œuvre propre — commence par dénoncer cette attitude et par détruire ces conclusions en montrant que certaines choses sont vraies, que certaines choses ne le sont pas et que la détermination du vrai, ou la science, se subordonne à une fin morale, qui est la définition du Bien[1].

[1] Voir la belle étude de M. Boutroux sur « Socrate fondateur de la science morale » *(Etudes d'hist. de la philos.*, 3e éd. 1908), p. 41 : Socrate

Il opéra ainsi une réforme radicale de la dialectique. Son procédé habituel consiste à retourner contre les sophistes leur méthode d'argumentation, en s'en servant non plus comme d'une fin, mais comme d'un moyen pour dénoncer les sophismes et pour atteindre le vrai. La dialectique n'est plus qu'un instrument au service d'une fin morale, qui la commande et qui la juge.

Cette conception toute nouvelle de la dialectique s'est transmise intacte de Socrate à Platon et à Aristote. Pour tous deux, la dialectique est inséparable de la philosophie, dont elle est l'instrument, et l'instrument d'ailleurs indispensable. Platon prend bien soin[1] de distinguer la dialectique du philosophe de celle du sophiste : celle-ci n'est qu'une dispute de mots, portant sur l'apparence, sur le non-être ; celle-là est la recherche du vrai, c'est une connaissance scientifique, qui porte sur l'être. Platon, à la suite de Socrate, va donc opérer une réforme éthique de la dialectique. Aristote fera un pas de plus : il va s'efforcer de trouver une méthode sûre, qui permette de parvenir à la connaissance nécessaire et aux définitions immuables[2]. La fin qu'ils se proposent est la même ; sortir la pensée du labyrinthe des argumentations éristiques, l'arracher au scepticisme, en lui fournissant un guide infaillible, tel est le but de la dialectique platonicienne et de la syllogistique aristotélicienne. Ils espèrent ainsi substituer à l'opinion, qui a sa racine dans le monde du devenir et du non-être, la science, fondée sur l'être permanent, éternel et nécessaire.

nous apparaît « comme s'étant posé le problème logique dans les termes suivants : en quoi doit consister la science, pour que la vertu et le bonheur puissent devenir objet de science ? »

[1] Platon, *Soph.* 253 B. διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι,.. ποῖα [γένη] ποίοις συμφώνει, telle est la tâche du dialecticien. Platon oppose, 254 A, le sophiste qui s'enfuit dans l'obscurité du non-être, τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς, et le philosophe, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ. Dans le *Phil.* 55 E, il sépare radicalement de l'empirisme la recherche scientifique du vrai, τὸ εἰκάζειν... καὶ τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρίᾳ καί τινι τριβῇ, καὶ τῆς στοχαστικῆς προσχρωμένους δυνάμεσιν. V. aussi *Gorgias*, 465 A.

[2] *Premiers* et *Seconds Analytiques.*

2. Cet usage nouveau de la dialectique, qu'on subordonne à une fin morale, à la recherche du vrai et du bien, impliquait une métaphysique nouvelle[1] : la dégager sera l'œuvre propre de Platon et d'Aristote. Sans doute, ils retiennent encore le postulat de l'identité de l'être et de la pensée, puisqu'ils admettent que la dialectique enferme une métaphysique, et que dans les concepts on doit découvrir l'essence même du réel. Mais, ce postulat, c'est en un sens tout nouveau qu'ils l'entendent. Usant de la dialectique comme d'une méthode de division de l'être[2], — s'attachant fortement, d'autre part, aux grands principes de Socrate, à savoir qu'il y a une réalité morale, intelligible, objet de science, et que c'est là, et non pas dans le monde physique, que réside la réalité véritable, — Platon et Aristote vont faire effort pour briser le cercle étroit dans lequel la pensée tourne comme un cheval aveugle attelé à la roue d'un moulin. Ils vont montrer que le réel n'est pas une

[1] D'après A.-E. Taylor (*Varia Socratica*, 1st series, Oxford, 1911), cette métaphysique n'était pas seulement impliquée dans la méthode de Socrate, elle fut formulée par lui. Socrate serait donc le véritable auteur de la doctrine des Idées : affirmation difficilement conciliable, sous une forme aussi absolue, avec le texte connu d'Aristote, *Méta*. A, 6, 987 b 1 : Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν. Or le témoignage d'Aristote en ce qui concerne l'enseignement de Socrate a une valeur historique décisive, comme l'a bien montré Karl Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates* (Berlin, 1893-1901), bien qu'il soit difficile d'admettre la thèse de cet auteur, qui récuse le témoignage de Xénophon comme ayant été influencé par Antisthène (cf. le compte rendu de Gomperz, *Archiv für Gesch. der Philos.*, t. XIX, 1906, 227 s.). — Sur le sujet qui nous occupe, d'ailleurs, le témoignage d'Aristote et celui de Xénophon concordent : car le texte bien connu des *Mémorables*, I, 1 (cp. *Apologie de Socrate*, 19 D) nous dit expressément que Socrate s'abstenait de disserter sur les principes des choses (οὐδὲ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως διελέγετο), et regardait comme sacrilèges ceux qui, négligeant les choses humaines (la morale), cherchaient à pénétrer les choses divines, l'origine et les lois (ἀνάγκαις) de tout ce qui arrive dans le κόσμος. C'est dire qu'il faisait de la morale son domaine propre, et considérait comme vaines et insensées les recherches physiques et métaphysiques : attitude inverse de celle des modernes, d'un Pascal, chrétien et savant, comme l'a profondément montré M. Boutroux (*Etudes*, p. 23).

[2] C'est là ce que Platon a très fortement exprimé dans le passage cité du *Sophiste*. V. notamment 253 C-D. Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι... τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι.

unité homogène[1], mais une pluralité de formes ou de concepts articulés : il n'y a pas seulement de l'être, il y a des êtres ; et parmi ces êtres mêmes se remarque une hiérarchie ; tous ne *sont* pas au même degré, ni de la même manière : les uns, les êtres sensibles, physiques, ne sont guère plus que des apparences ; les autres, les concepts, les substances immuables et éternelles, sont la réalité même ; les premiers n'existent que par les seconds, qui les réalisent — Aristote dira qui les *actualisent*, — et de la manière dont ils les réalisent. Par là même, ces êtres ne sont pas des êtres juxtaposés, et tels qu'ils autorisent seulement la représentation simple dont on peut à peine dire qu'elle est, puisqu'elle n'est pas par elle-même objet de science : ils s'emboîtent, ils sont liés entre eux, comme les concepts dans le jugement. Ce sont ces rapports qu'il faudra déterminer : rapports des choses singulières aux concepts qui les expriment, rapports de ces concepts entre eux.

La philosophie de Platon et d'Aristote nous apparaît ainsi *comme un effort pour saisir les liens nécessaires qui unifient, dans la pensée, la pluralité des êtres*. C'est cette nécessité qui fournit à la science l'unité qu'elle réclame, sans la faire tomber dans la confusion homogène que les anciens avaient prise pour l'unité vraie, et qui n'en est que la contrefaçon : nécessité interne, détermination par la fin, toute pénétrée d'intelligence, et qui est juste l'opposé de la nécessité aveugle, du hasard, auquel ils livraient le monde.

Dès lors, on voit quel sens tout nouveau prend, chez Platon et chez Aristote, le vieux postulat de l'identité de l'être et de la pensée.

La caractéristique de la révolution opérée par Socrate et par ses disciples, au point de vue de la doctrine, c'est non pas tant d'avoir fait résider la science dans les concepts

[1] Τὸ ἓν ἕν, comme dit Platon pour caractériser la doctrine éléate, *Parm.* 13

que d'avoir *distingué*. La philosophie antésocratique, elle aussi, logeait dans le concept le réel et la connaissance. Seulement, faute d'avoir vu qu'il y a autre chose que le concept immuable, et par le fait même qu'ils niaient qu'il y eût autre chose, les premiers philosophes furent amenés à tout confondre, et l'existence, indéniable, du devenir, de l'apparence sensible, du changement, en ébranlant les concepts, ruina toute connaissance et dissipa toute réalité. Socrate, dans son opposition aux sophistes, s'attache à montrer *qu'un même concept s'applique différemment aux divers objets* : c'est par là qu'il échappe aux contradictions où l'on prétend l'enfermer. A cet égard, son entretien avec Aristippe, tel qu'il est relaté dans les *Mémorables*[1], est tout à fait significatif, et la méthode de division que lui prête Platon, dans ses grands dialogues dialectiques[2], nous paraît tout à fait conforme à l'enseignement fondamental de Socrate. D'autre part, quel est le principe qui préside à ces applications du concept aux choses? C'est un principe de finalité : pour Socrate, ce n'est pas le hasard des combinaisons mécaniques, mais *l'action intelligente des causes finales*, du beau et du bien, qui *détermine et diversifie le réel*[3].

[1] Xénophon, *Mém.* III, 8. Aristippe cherche à prendre Socrate dans le réseau de ses questions captieuses sur le bien et le beau; il veut l'amener à déclarer que quelque chose est beau et bon (c'est-à-dire, d'après le postulat éléate, est *le bon* ou *le beau*), pour lui démontrer immédiatement que c'est parfois un mal, et le forcer à la conclusion que le bien et le mal sont identiques. Socrate ne définit pas le bon en soi, mais il le détermine d'après son usage (cf. IV, 6). Tout l'entretien est à lire ; Xénophon n'en a certainement pas vu la portée métaphysique : il est d'autant plus probant, et nous montre avec d'autant plus de force comment Socrate a dénoncé et ruiné le postulat éléate de l'unité de l'être.

[2] Voir par exemple, dans le *Philèbe*, la discussion sur le plaisir et la sagesse, 18 E : ὁ λόγος ἀπαιτεῖ, πῶς ἔστιν ἓν καὶ πολλὰ αὐτῶν ἑκάτερον. 19 B : εἴδη γάρ μοι δοκεῖ νῦν ἐρωτᾶν ἡδονῆς ἡμᾶς Σωκράτης, εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, καὶ ὁπόσα ἐστί καὶ ὁποῖα. Ainsi il s'agit de discerner les espèces du plaisir, afin de voir comment il est à la fois « *un* et *plusieurs* ».

[3] *Mém.* I, 4. Contre Anaxagore, Socrate établit que l'homme n'est pas le plus raisonnable des animaux parce qu'il a des mains, mais qu'il a des mains parce qu'il est raisonnable : sans l'intelligence, les mains ne seraient pas un avantage. Ainsi, ce sont les causes finales, et non plus les causes mécaniques, qui sont les principes explicatifs des choses. Cf. une remarque identique dans Aristote, *Part. an.* IV, 10, 687 a 7.

Telle est l'originalité de cet homme, qui ne fut pas, sans doute, un très grand penseur, qui arrêta même l'essor de la pensée scientifique, considérée par lui comme sacrilège, mais qui, grâce à son robuste bon sens, écarta les complications, le plus souvent vaines et dangereuses, d'où naissaient des sophismes toujours renouvelés : par un coup de barre décisif, il ramena l'esprit à la double considération de l'unité conceptuelle, et de la diversité harmonieuse du réel régi par la finalité. La première doctrine servira de point de départ à Platon et à Aristote ; et ils donneront un développement inattendu à la seconde, qui en est le complément indispensable.

Platon, réagissant contre le nominalisme auquel avait abouti la spéculation grecque, va montrer que, derrière le nom, il y a le concept, l'Idée qu'il exprime. Il va discerner, et séparer radicalement, le concept de l'apparence sensible, le général, l'immuable et l'éternel de l'individuel, du mobile et du contingent. Mais il ne s'arrêtera pas là. Remontant à la source de ce nominalisme, au principe de l'homogénéité et de l'unité indistincte de l'être, il montrera que l'Idée n'est pas un être fermé d'où l'on ne peut sortir : il y a une participation des Idées les unes aux autres ; il y a, entre les concepts, des liaisons nécessaires, et ce sont ces liaisons nécessaires qui nous permettent d'affirmer une chose d'une autre chose, c'est-à-dire de connaître, comme ce sont elles qui combinent, au sein de l'être, la pluralité avec l'unité[1].

Le point de vue d'Aristote est substantiellement le même. Il fait effort, lui aussi, pour dégager et pour exprimer l'essence du réel, qui n'est ni une unité absolue, ni une pluralité d'êtres disjoints, mais l'unité d'une pluralité dont les termes sont intimement liés. Partant du concept, tel que Socrate et Platon l'ont défini, il va montrer que le réel, la substance véritable, consiste dans la liaison néces-

[1] Le texte décisif, à cet égard, est celui du *Sophiste*, 249 D-251 A et suiv.

saire de l'essence, ou de la forme actuelle d'une chose, avec la matière qu'elle détermine. Seulement, pour lier l'une à l'autre la forme et la matière, il faut un concept nouveau, que nul n'a pressenti : la *puissance*, qui fait que l'une doit être considérée comme l'achèvement ou l'actualisation de l'autre. La puissance, chez Aristote, tient lieu du non-être de l'ancienne philosophie.

Dans la filiation des doctrines, l'aristotélisme procède du premier stade de la philosophie platonicienne, à savoir de la théorie qui fait résider le réel et la science dans la forme ou dans l'Idée. Mais il est à remarquer qu'Aristote paraît ignorer le second stade de la pensée platonicienne, où nous trouvons une solution — distincte sans doute de la sienne propre, mais parallèle en quelque sorte à cette solution — du problème que soulevait sa première philosophie. C'est pourquoi Aristote a présenté sa doctrine en opposition directe et complète avec celle de Platon, auquel il reproche d'avoir vu simplement la généralité, non la nécessité.

Nous allons tâcher de montrer comment Platon et Aristote lui-même, bien qu'il le nie, partent du même postulat initial : l'identité du concept et du réel; comment le problème qui se pose alors est celui de la liaison des concepts; et comment Platon, avant Aristote, en a cherché la solution dans la notion du nécessaire, bien qu'il conçoive le nécessaire autrement qu'Aristote. Cette similitude dans la marche de leur pensée, en même temps que l'écart et les divergences qui se manifestent entre leurs deux directions, nous feront mieux sentir les raisons profondes d'où procède cette notion de la nécessité causale chez l'un et chez l'autre.

# CHAPITRE II

## PLATON

I. *Le point de vue platonicien.* — Le problème initial. — Le postulat initial : identité du concept et du réel ; le mot, organe de la pensée conceptuelle. — Sens que Platon attache à ces principes.

A. *La méthode.* 1. La dialectique comme méthode pour se tourner des mots aux idées ; 2. La dialectique comme méthode de division de l'être. Dialectique de l'être et dialectique du connaître.

B. *Le réel.* Le réel, ce sont les formes exprimées par nos concepts. Influence de Socrate. Influence de la mathématique.

II. *Le logique et le réel. Critique du Platonisme par Aristote.* — D'après Aristote, Platon aurait fait résider le réel dans la pure généralité logique. — Il aurait supprimé tout lien entre le concept et les choses, faute de la notion de nécessité immanente. — Contradictions de son système. — Les Idées-Nombres : l'Un et le Multiple. — Platon n'aurait pas dépassé l'éléatisme.

III. *La doctrine du nécessaire dans Platon.* — Opposition de Platon au scepticisme éléate. — Platon part de la considération du jugement : la liaison des concepts. — L'Idée est l'unité d'une multiplicité. — L'Idée est le nécessaire, l'*ens realissimum.*

A. *Le nécessaire comme objet de la science.* Le *Ménon* et le *Théétète.* Savoir et représentation vraie : le nécessaire et le général.

B. *Le nécessaire comme fondement du réel : la notion de nécessité causale.* 1. La connaissance des causes. Géométrie et dialectique : causes hypothétiques et causes nécessaires ; 2. L'Idée est cause de soi. L'ontologisme ; 3. L'Idée est cause des choses. Le Bien.

IV. *Nécessité rationnelle et nécessité irrationnelle. Le Bien et le devenir.*

A. *La nécessité du devenir expliquée par l'essence nécessaire du Bien.* 1. La connaissance nécessaire des choses selon l'essence nécessaire de la production : le Bien. La métrétique supérieure ; 2. La génération nécessaire des choses par l'essence nécessaire : le Bien. — Le problème de la liaison causale. Le dynamisme. L'Idée cause effective des choses. La doctrine du *Phédon :* conditions et causes ; la fin principe de détermination rationnelle.

B. *Les deux positions de la pensée platonicienne.* Première position : hétérogénéité de la cause et de l'effet. — Les difficultés du problème : le *Parménide ;* recherche d'un lien

d'inhérence entre l'unité et la multiplicité. — Les dialogues dialectiques : effort pour dépasser le dualisme des Idées et des choses. — La participation des genres. Les Idées-Nombres : irréductibilité à la pure logique. La causalité de l'Un ou du Bien : le Bien est à la fois transcendant et immanent aux choses; la cause est distincte de ses effets sans leur être hétérogène. — La participation des choses aux Idées. Effort pour ramener le problème de la causalité externe au problème de la détermination interne.

C. *Le dualisme subsiste.* Pourquoi y a-t-il autre chose que les essences nécessaires? — La nécessité irrationnelle. Ignorance de la liberté créatrice. Explication mythique. — Effort d'Aristote pour dépasser le dualisme : le point de vue analytique.

## I. Le point de vue platonicien.

Contre Protagoras, Platon[1] établit que la possibilité même de la science exige qu'il y ait une connaissance valable pour tous, et indépendante du sujet ; contre Héraclite, il affirme que l'objet de la science comporte la stabilité, parce que seule la stabilité fonde l'universalité de la représentation. Il fallait donc trouver quelque chose de fixe dans le devenir du monde sensible : car, comment connaître ce qui change sans cesse? Comment une chose peut-elle être, si elle n'est jamais de la même manière[2]? Si ce qui connaît existe, si ce qui est connu existe, ce ne peut être à la façon du devenir. Or, cet *arrêt* qu'exige la science et que la réalité suppose, il nous est fourni par l'Idée, par l'*εἶδος*, qui « est la *vue* stable prise sur l'instabilité des choses » soumises au devenir[3].

Platon part donc du postulat commun à tous les philosophes grecs, à savoir que l'être et la pensée sont identiques : d'où il suit que l'être est quelque chose d'immuable, de

[1] Sur la chronologie de ses œuvres et sur la manière dont nous les utilisons dans cet exposé, voir l'app. I et la note.

[2] *Crat.* 439 E. Πῶς οὖν ἂν εἴη τὶ ἐκεῖνο, ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει;... Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη γε ὑπ' οὐδενός... 440 A-B. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτοι εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις .... εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γιγνῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων οὔ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα... ῥοῇ οὐδὲν οὐδὲ φορᾷ.

[3] H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, 1907, p. 340.

substantiellement permanent et identique au milieu du devenir, et aussi quelque chose de général.

Ce postulat de l'identité du concept et du réel a été formulé avec netteté par Platon [1]. La science, dit-il, est la mesure de l'être, et, inversement, les conditions et la nature de l'être sont la mesure de la science [2]. Donc, dans la mesure où la vérité appartient à nos représentations la réalité appartient à leur objet, et inversement : en sorte que ce qui est absolument connaissable *est* absolument, et que ce qui est absolument inconnaissable est un pur *non-être* [3]. La connaissance véritable est connaissance à la fois de l'être et de l'intelligible [4] : de même que, dans le monde sensible, le soleil est à la fois le principe de la vue, — l'œil empruntant au soleil sa faculté de voir, — et ce qui rend les objets visibles, de même, dans le monde intelligible, l'Idée suprême, l'Idée du Bien, est le principe qui fonde tout à la fois l'intelligibilité des êtres et leur essence ou leur être [5].

On ne saurait formuler en termes plus nets le principe de l'éléatisme. Et, en conséquence, nous ne serons pas surpris de trouver, au point de départ, tout au moins, de la pensée platonicienne, ce nominalisme inclus dans l'éléatisme et qui en vint même, chez les derniers sophistes, à éliminer le concept pour devenir le terme de toute recherche. Le réel

[1] Voir Zeller, II, 1[4], 643. — D'après Alexandre, les Platoniciens fondaient leur doctrine de l'être, des Idées, sur la considération de ce qu'exige la science, ou la pensée conceptuelle : universalité, — absence d'indétermination, — valeur absolue (Brandis, *Schol.*, 564 b 14 s., 45. Hayduck, 79, 3-15 ; 80, 8-15. Et. Robin, *Théorie platon.*, p. 15 s.).

[2] *Timée* 51 E. Ὁμολογητέον ἓν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον.... τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν. Cf. *Rép.* V, 477 B. *Phil.* 58 A : Τὴν περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς ...μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν.

[3] *Rép.* V, 477 A. Τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον.

[4] *Rép.* VI, 511 C. Τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον.

[5] *Rép.* VI, 507 B s. 508 E : τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν... αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας. 509 B : τοῖς γιγνωσκομένοις μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι.

est enfermé dans le concept : or c'est le mot qui est la marque du concept. Le nom, dès lors, n'est pas seulement l'organe de la pensée conceptuelle : il est l'organe de l'être, l'instrument qui nous permet de connaître et de démêler l'être, comme la navette fait du tissu [1]. Dans les noms nous contemplons la vérité des êtres [2].

Mais, pour mesurer l'écart entre la pensée de Platon et celle de ses devanciers, il suffit de voir le sens que Platon attache à ces deux principes, la manière dont il les met en œuvre, et les conclusions qu'il en tire.

### A. *La méthode*.

1. Puisque le nom est la marque de l'essence, pour atteindre l'essence il suffira de prendre comme donnée la science, telle qu'elle est fixée dans la langue, et d'en dégager les principes : pensée et vérité ne faisant qu'un, nous serons assurés, en conduisant bien notre « discours », d'entrer en communication avec l'être. Mais Platon ne s'enferme pas dans le « discours ». La tâche du dialecticien qui opère sur les mots, dit-il, est *de se tourner des mots aux idées :* c'est seulement de la sorte que la langue nous permettra d'atteindre l'essence des choses [3]. On pourra donc apprendre à connaître les choses par le moyen des noms, *δι'ὀνομάτων τὰ πράγματα μανθάνειν* (439 A), mais en s'attachant toujours à saisir le sens des noms, en allant de la vérité à l'image, pour voir si celle-ci lui ressemble, et de la chose ou de l'être au mot, pour voir s'il l'exprime bien : c'est dans les choses mêmes qu'il faut chercher les choses, c'est par elles qu'il faut juger des noms, qui en sont l'indice [4]. Ainsi, tandis que les sophistes s'arrêtent au nom comme à un terme

[1] *Crat.* 388 B-C. Ὄνομα διδασκαλικόν τί ἐστιν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας, ὥσπερ κερκὶς ὑφάσματος.

[2] *Phédon* 99 E. Ἔδοξέ μοι χρῆναι, εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα, ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

[3] *Crat.* 422 D. Τῶν ὀνομάτων ἡ ὀρθότης τοιαύτη... εἶναι, οἷα δηλοῦν, οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων. Cf. 430 A-E.

[4] *Crat.* 439 B. Τὰ ὄντα... οὐκ ἐξ ὀνομάτων, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὑτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων.

ultime, à une fin en soi, Platon traite les mots comme des moyens pour atteindre les choses. La considération du langage, pour lui, n'est que le point de départ de la recherche, si elle en est le point de départ indispensable : la langue fournit au dialecticien les matériaux sur lesquels il opérera ; elle est pour lui, en l'absence de toute méthode expérimentale, le substitut de l'expérience.

En effet, le but de la dialectique c'est la détermination des concepts, laquelle s'accomplit en considérant ensemble le multiple séparé, dans une seule idée, et en l'y réduisant [1] : lorsqu'on perçoit, dans une multiplicité d'objets sensibles, un élément commun à tous, il ne faut pas s'arrêter tant qu'on n'a pas enfermé tout ce qui va ensemble dans le cadre d'une seule similitude, et qu'on n'a pas circonscrit les différentes espèces dans l'essence de quelque genre [2]. Seulement, qu'est-ce qui guidera le dialecticien dans sa recherche ? La méthode habituelle, *ἡ εἰωθυῖα μέθοδος*, consistera à embrasser dans une seule idée la multiplicité des choses individuelles désignées par un même nom [3]. C'est donc le nom qui est le signe de l'idée, et qui délimite le cercle des réalités concrètes, particulières, qu'embrasse souverainement une idée.

Maintenant, — et cette conclusion ressort clairement du passage de la *République* d'où est tiré le dernier texte, — ce qui *est* véritablement, ce n'est pas la multiplicité des objets individuels auxquels s'applique le nom : car, en ce cas, il faudrait dire que le menuisier, par exemple, crée l'essence du lit ; or, il fait *tel* lit, mais il ne fait pas *le* lit, *τὸ εἶδος* : par là, Platon entend la réalité objective de telle notion,

[1] *Phèdre* 265 D. εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ, περὶ οὗ ἂν διδάσκειν ἐθέλῃ. Cf. *Banquet* 210 A.

[2] *Politique* 285 B. μὴ... παύεσθαι, πρὶν ἂν ξύμπαντα τὰ οἰκεῖα ἐντὸς μιᾶς ὁμοιότητος ἕρξας γένους τινὸς οὐσίᾳ περιβάληται. V. à ce sujet Maier, II. II, 46 et suiv.

[3] *Rép.* X, 596 A. εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον... τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. — Souvent la méthode à suivre est moins simple, et le dialecticien doit recourir à la déduction hypothétique des conséquences, qui vérifient ou infirment la définition posée (Maier, p. 51). Voir *Phédon* 101 D ; *Parm.* 135 C-136 C ; et un exemple dans le *Ménon*, 86 D.

extraite du devenir multiple et changeant. L'artisan qui fait un lit fait donc quelque chose qui représente, imite ou copie le réel, mais qui n'est pas le réel [1]. Ce qui est véritablement, c'est l'Idée, dont le nom est le signe : en sorte que le monde intelligible de Platon n'est autre chose que la langue hypostasiée [2].

La méthode platonicienne, qui est la systématisation de l'expérience socratique, prétend atteindre le réel en atteignant les concepts définis, permanents, et ceux-ci s'obtiennent en dépouillant de leur caractère instable et chancelant, en fixant d'une manière immuable, les représentations communes qui ont laissé leurs traces dans les désignations de la langue. Au fond de tout cela se trouve l'idée que les représentations communes, — du moins celles qui sont générales, distinctes, et relativement permanentes, par opposition aux représentations individuelles, imprécises et changeantes, — figurent des choses réelles [3], qui commandent les représentations que nous en avons, et qui sont les principes des êtres particuliers où s'expriment ces réalités subsistant par elles-mêmes.

2. Dans la définition du Cratyle (388 B-C), remarquons le terme *διακριτικόν* : le nom, en effet, permet de démêler l'être, de le diviser, d'en discerner les éléments, comme la navette distingue la trame et la chaîne qui sont confondues. C'est donc que l'être n'est pas une unité homogène, indistincte ; ou il n'est tel que pour la représentation vague. Mais le dialecticien, qui cherche derrière le nom l'être, sait en discerner les espèces, voir celles qui s'appellent et celles qui s'excluent [4], leurs rapports mutuels, leurs degrés : c'est cette diversité harmonieuse et ordonnée des êtres qui rend

[1] *Rép.* X, 596 B s. (cf. l'édition de Jowett et Campbell, *Plato's Republic*, Oxford, t. II, 1894, p. 294 s.) 597 A. ὁ κλινοποιὸς... οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά... Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστι ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὂν ποιοῖ, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ.

[2] Maier, II, ii, 56.

[3] *Phédon* 79 A s.

[4] *Soph.* 251 A s.

possible la voie vers la science, ou la dialectique, dont la fonction est d'établir la hiérarchie des Idées [1], et de diviser l'être en ses articulations naturelles [2].

L'identité de l'être et de la pensée conceptuelle, fixée dans la langue, ne signifie donc point, pour Platon, une identité statique comme serait celle de deux cercles concentriques, mais bien la correspondance, degré par degré, de deux échelles, celle de l'être et celle de l'intelligible. L'une, la seconde, nous montre le processus par lequel l'âme, en faisant tourner au profit de la science le scandale des oppositions extérieures ou des contradictions sensibles, s'élève de la connaissance purement sensible du multiple passager (*εἰκασία*, *πίστις*), jusqu'à la connaissance géométrique, encore hypothétique (*διάνοια*), puis à l'intuition rationnelle (*νόησις*) qui, sans sortir du domaine des pures idées, légitime l'hypothèse et ses conséquences par la connaissance du principe suprême.

[1] *Rép.* 509 E-511 E. Cf. David G. Ritchie, *Plato*, Edinburgh, 1902, p. 96-97. Il n'est encore question dans ce texte que de la hiérarchie des Idées, de même que plus haut (476 A-D) il n'est question que de la κοινωνία des Idées.

[2] *Soph.* 253 D : τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι. Cf. *Pol.* 278 B, 285 A. — Cette expression du *Sophiste* est expliquée par le passage qui suit immédiatement (L. Campbell, *Sophistes*, Oxford, 1867, p. 145, 14. Diès, *la Définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, 1909, p. 110). Toutefois, d'après O. Apelt, *Sophista*, Leipzig, 1897, p. 166, 12, et Brochard, *Etudes*, 147, il ne s'agirait ici encore que des relations des Idées entre elles, et non de leurs relations avec les êtres individuels et sensibles, qui sont étrangers à la dialectique. Mais c'est là réduire indûment le rôle de la dialectique, qui, d'après le *Sophiste*, embrasse *l'être* tout entier, le multiple aussi bien que l'un. — Dans le *Phèdre*, 265 D-266 A, Platon disait déjà que le dialecticien, après avoir réduit à une seule idée (ἰδέα) la multiplicité des êtres individuels (τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα), devait diviser cette idée par espèces (εἴδη) en suivant ses articulations naturelles : τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν. — En ce qui concerne le sens exact et la distinction des termes εἶδος et ἰδέα (distinction capitale pour l'intelligence de ces textes), voir Campbell, *Republic*, t. II, 294 s. Εἶδος désigne essentiellement la réalité objective qui correspond à la définition de l'*espèce* ; Platon l'emploie même parfois pour désigner des formes visibles (*Rép.* VI, 510 D, 511 B-C). Ἰδέα, au contraire, indique plutôt la *forme* que l'espèce (cf. *Phédon*, 103 D, 104 C, où ἰδέα correspond à μορφή) : ce terme suggère immédiatement l'*unité* d'une notion complexe (cp. l'expression μία ἰδέα, et l'emploi de ce terme dans le VI[e] livre de la *République*). Ainsi, ἰδέα sert à décrire l'œuvre de la συναγωγή (dialectique ascendante), tandis que εἶδος dénote le résultat de la διαίρεσις (analyse). Voir Campbell, 303-4 (où se trouvent cités, avec nos deux textes, *Théét.* 205 D, *Phil.* 60 D).

L'autre, l'échelle de l'être, établit la hiérarchie des êtres, et superpose au monde visible, constitué par les images et par les êtres sensibles que ces images réflètent, le monde intelligible, comprenant les symboles mathématiques, dont le géomètre se sert pour mesurer les objets, et les Idées. Ces deux dialectiques font se correspondre exactement les articulations du réel et celles de la pensée. Platon n'est même pas effleuré par le soupçon d'un désaccord possible, parce que, pour lui, la pensée et son objet ne sont que deux aspects ou deux expressions d'une seule et même chose, vue du côté de la pensée.

Cette seule réalité, pour lui comme pour Socrate, est une multiplicité ; la pensée est un progrès : et, par là, il échappe au doute sceptique. Mais, en dégageant le postulat initial, — identité de l'être et de la pensée, — du postulat adventice de l'unité, qui le compromettait, a-t-il fait autre chose que le renforcer? Que devient le réel dans une théorie qui cherche le réel dans l'idée, et l'idée dans le nom ? Les êtres sont-ils plus que des concepts hypostasiés ? ne se réduisent-ils pas à de simples généralités, aux abstractions de la langue? et toute l'originalité de Platon aurait-elle consisté, comme le prétend Aristote, à doubler d'un monde illusoire de réalités les concepts articulés que Socrate avait substitués à la « pensée » unificatrice des Eléates? Il convient de s'arrêter sur ce point.

### B. *Le réel.*

Il est indubitable que, pour Platon, le réel c'est l'essence des choses, ce sont « les formes exprimées par nos concepts[1] ». En cela il demeure fidèle à la tradition intellec-

[1] Boutroux, *Etudes*, p. 91. Telle est l'interprétation courante de la théorie des Idées, et elle se recommande de l'autorité d'Aristote aussi bien que des œuvres de Platon. Elle a été répudiée de nos jours par un assez grand nombre de critiques, notamment par Lutoslawski et par Natorp : mais ils n'ont pas apporté de raisons décisives en faveur de leur opinion, et leurs propres interprétations de la théorie des Idées demeurent extrêmement contestables (voir l'appendice II). Tout ce qu'établit leur argumentation, et tout ce que nous montrerons nous-même plus loin, c'est qu'il ne faut pas, avec Zeller et la plupart de ceux

tuelle des Grecs; mais, plus précisément, on retrouve dans cette doctrine la marque de l'influence de Socrate, et de la formation mathématique qu'il avait lui-même reçue.

L'idée maîtresse du platonisme, comme de toute théorie de la connaissance chez les Grecs, c'est cette notion que, les choses sensibles étant soumises à un flux perpétuel, et le devenir échappant à la pensée, il doit y avoir de toute nécessité, — si la science est possible, — à côté du devenir et l'expliquant, une réalité stable et permanente. L'individuel se trouve exclu de la science : l'individuel, le singulier, en tant que tel, est innommable; il n'est pas intelligible : la science n'a aucune prise sur la multiplicité indéfinie, comme celle des odeurs [1], ni sur le devenir, toujours incomplet [2]. Si l'individuel peut devenir objet de science, c'est seulement en tant qu'il participe à la généralité, car il n'*est*, au sens que les Grecs attachent à ce mot, que dans la mesure où il est général et immuable.

Or Socrate avait dégagé l'essence même de la science, et les conditions de sa possibilité, en faisant résider la science de la morale dans la définition, qui porte sur le général [3] :

qui attribuent au témoignage d'Aristote un crédit excessif, considérer les Idées comme n'étant rien de plus que des genres, et comme étant absolument séparées des choses : nous tâcherons d'établir, au contraire, que l'Idée c'est l'*essence individuelle* qui définit une pluralité de choses sensibles, et que les Idées, tout en étant *soustraites au devenir*, sont liées entre elles et avec les choses par des rapports déterminés. C'est pourquoi il nous paraît préférable de ne pas appliquer aux Idées l'appellation de *concepts hypostasiés*, comme l'ont fait Aristote et tous ceux qui, à sa suite, — disciples ou critiques, — ont transposé le Platonisme en termes aristotéliciens, au risque de le défigurer gravement.

[1] *Timée* 66 D.

[2] *Phèdre* 247 E. ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἔστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν. — Cf. ALEXANDRE (Brandis, 564 b 14. Hayduck, 79, 10). ταῦτα [τὰ καθ' ἕκαστα] ἄπειρά τε καὶ ἀόριστα, αἱ δὲ ἐπιστῆμαι ὡρισμένων.

[3] *Méta*. A, 6, 987 b 1. Σωκράτους δὲ περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου,... ἐν τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος [Πλάτων] διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν <τινός> · ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων. — *Méta*. M, 4, 1078 b 17-32. Aristote fait honneur à Socrate de deux choses, les *raisonnements épactiques* (sorte d'élan de la pensée qui s'élève de la vue des analogies à l'essence) et les *définitions générales*, τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου,

la définition exprime l'essence de la chose, la notion qui subsiste, une et immuable, à travers une pluralité d'objets changeants auxquels s'applique un même terme. Donc, ce qu'il y a de connaissable et de réellement existant dans une chose, c'est son concept général.

Seulement, Platon dépasse le point de vue de Socrate, trop étroit, et confiné à la morale. Pour lui, le type de la science n'est pas la morale, mais la mathématique : car, ainsi qu'il apparaît dans la classification du *Philèbe*, la vérité d'une science se mesure à sa rigueur, à sa pureté ; ou, pour mieux dire, vérité et rigueur [1] ne sont qu'une seule et même chose. C'est pourquoi la science des nombres [2], — science d'une rigueur parfaite, parce qu'elle traite non pas d'objets visibles et palpables, mais de pures conceptions de la pensée [3], c'est-à-dire de ce qui est toujours, — tire l'âme de la contemplation du devenir, qui l'étreint et l'aveugle, vers la contemplation de la vérité et de l'essence des choses, et constitue la meilleure préparation à la dialectique, qui nous élève jusqu'à l'Idée suprême, l'Idée du Bien. Or la mathématique implique dans ses définitions le concept d'une unité

qui fixent l'essence d'où procède le syllogisme, ἀρχὴ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν.

[1] *Phil.* 57 D. ἀκριβείᾳ τε καὶ ἀληθείᾳ. 58 C. τὸ σαφὲς καὶ τἀκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον.

[2] Pour tout ceci, voir *Rép.* VII, 524 D-528. Surtout : 525 D. Τὸ περὶ τοὺς λογισμοὺς μάθημα... σφόδρα ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχὴν καὶ περὶ αὐτων τῶν ἀριθμῶν ἀναγκάζει διαλέγεσθαι, οὐδαμῇ ἀποδεχόμενον, ἐάν τις αὐτῇ ὁρατὰ ἢ ἁπτὰ σώματα ἔχοντας ἀριθμοὺς προστεινόμενος διαλέγηται... E. μή ποτε φανῇ τὸ ἓν μὴ ἓν ἀλλὰ πολλὰ μόρια. 526 E : Platon montre comment la géométrie πρὸς ἐκεῖνο τείνει, πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾷον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, parce que οὐσίαν ἀναγκάζει θεάσασθαι (527 B) ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλ' οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου. 527 D. ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἑκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων · μόνῳ γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται.

[3] Cf. le texte cité d'Alexandre (Brandis 564 b 13) : « Si toute science, en accomplissant son œuvre propre, la rapporte à un objet un et identique, et non à tel objet particulier... » Ici, le *Cod. Laurent.* mentionne une addition intéressante (donnée par Brandis, 564 a 5) : οἷον ὁ γεωμέτρης πρὸς ἕν τι τρίγωνον καὶ οὐ πρὸς τόδε τι τὸ καταγεγραμμένον. Or tel était, d'après Alexandre, le premier argument sur lequel se fondait Platon pour conclure à l'existence de « réalités éternelles, distinctes des choses sensibles ».

absolument une, et toute différente de ce que peut être un assemblage de parties, ou de ce qu'est la multiplicité des objets sensibles dont elle exprime l'essence commune ; elle suppose l'existence en soi d'un absolu, antérieur dans l'ordre de la réalité aux choses particulières : les vérités géométriques sont découvertes, non créées par l'entendement ; elles ont donc une réalité objective à laquelle le fait d'être pensées n'ajoute rien [1]. Et, comme cette réalité est d'un autre ordre que la réalité sensible, il faut admettre que l'être des objets mathématiques est étranger à l'être des objets sensibles, et qu'il leur est supérieur, puisqu'il est parfaitement intelligible, un, immuable, éternel [2].

Ainsi, l'analyse des conditions de la géométrie amena Platon à hypostasier le contenu du concept socratique, à le considérer comme *séparé*, χωρίς, existant à part de la multiplicité des êtres *homonymes*, à l'occasion desquels il est *posé* [3] par la pensée, et qui ne sont que dans la mesure où ils en *participent*.

[1] Telle me paraît être la signification profonde du *Ménon*.

[2] C'est là ce que dit expressément aussi Alexandre dans le passage cité : καὶ εἰ ἡ γεωμετρία μή ἐστι τοῦδε τοῦ ἴσου καὶ τοῦδε τοῦ συμμέτρου ἐπιστήμη ἀλλ' ἁπλῶς ἴσου καὶ ἁπλῶς συμμέτρου, ἔσται τι αὐτοϊσον καὶ αὐτοσύμμετρον, ταῦτα δὲ αἱ ἰδέαι.

[3] τίθεσθαι, *Rép.* X, 596 A. — Nous savons par Alexandre (*Comment. in Meta.*, éd. Hayduck, 51, 7-13 ; 77, 11. Cf. Robin, *Théorie platon.*, p. 607) que Platon employait le terme ὁμώνυμος pour caractériser les rapports des choses sensibles aux Idées (voir le texte du *Timée*, 52 A) : par là s'expliquent les protestations des commentateurs néo-platoniciens, de Syrianus et d'Asclepius, contre l'emploi du terme συνώνυμος par Aristote, lorsqu'il veut qualifier ces mêmes rapports dans la théorie platonicienne (Robin, 608, n. 1). — Si, d'autre part, nous nous référons au texte du *Timée* 52 A (cf. *Parm.* 133 D), nous voyons que, dans Platon, ὁμώνυμος n'a nullement le sens strict et exclusif qu'Aristote donne à ce terme par opposition à συνώνυμος. Pour Platon, ὁμώνυμος signifie simplement, comme dans la langue courante, *ce qui porte le même nom*, et non pas, comme dans la terminologie aristotélicienne, *ce qui n'a en commun que le nom*. C'est dire que l'emploi de ce terme chez Platon ne préjuge rien touchant la différence non plus que l'identité de nature des choses homonymes : en fait, dans le *Timée*, il est joint au terme ὅμοιον (le sensible est dit homonyme et semblable à l'Idée intelligible, bien que l'une soit éternelle et l'autre périssable) ; il a donc un sens intermédiaire entre la pure identité nominale (l'homonymie aristotélicienne) et l'identité de nature (la synonymie aristotélicienne). C'est là encore ce qui ressort clairement du texte où Alexandre expose l'argument platonicien des

## II. Le logique et le réel. Critique du Platonisme par Aristote.

Aristote reproche à Platon de s'en être tenu là. D'après lui, Platon n'aurait pas dépassé le point de vue logique ou conceptualiste de la pure généralité, mais, ce faisant, il aurait prétendu atteindre et embrasser le réel. On connaît la teneur de la critique aristotélicienne : mais il est très important d'en saisir le sens véritable, et de rechercher si le platonisme est bien tel qu'Aristote et un très grand nombre de commentateurs modernes à sa suite l'ont présenté.

Si la critique d'Aristote est fondée, le platonisme n'ajoute guère aux Eléates et à Socrate qu'une notion peu claire et dangereuse.

1° Un principe, incontestable aux yeux d'Aristote lui-même, qu'on trouve dans le platonisme, c'est la parfaite adéquation de la pensée conceptuelle et de la réalité : l'être est *objet de pensée*. Mais, ce principe, Platon ne l'a pas découvert : il le tient de l'Eléatisme.

2° Un second principe, incontestable encore aux yeux d'Aristote, et qui est capital parce que seul il permet d'échapper aux contradictions sceptiques, c'est la *multiplicité* des concepts, et des êtres, dont la définition atteint l'essence, le *τί ἐστί*, du point de vue universel. Mais, ce principe, Platon l'a seulement mis en œuvre : c'est à Socrate qu'il convient d'en faire honneur.

3° Ici, un problème se posait : c'était de savoir comment cette multiplicité peut être l'objet d'une connaissance scien-

relatifs, ἐκ τῶν πρός τι (Brandis, 564 a 39. Hayduck 83, 22. Robin, n. 17, p. 603) : l'homonymie que Platon établit entre les Idées et les choses sensibles est *ce genre* d'homonymie qui existe entre un modèle et ses copies : « quand nous affirmons l'Egal de plusieurs sujets sensibles, ces choses sensibles sont donc égales en tant que copies de l'Egalité absolue et véritable ; celle-ci est le sujet auquel l'attribut appartient essentiellement, et par suite elle est extrêmement distincte des choses sensibles qui, s'écoulant sans cesse, ne peuvent admettre une Egalité essentielle et absolue. » (Robin, p. 21).

tifique, c'est-à-dire unique, et comment elle peut former un *κόσμος*, un univers un et se tenant de toutes pièces. Ce problème, Platon eut à le résoudre : mais la solution qu'il y donna ne fut, d'après Aristote, qu'une vaine et dangereuse tautologie.

Selon lui [1], Platon se serait contenté d'hypostasier les concepts généraux, objets de définition, que Socrate avait dégagés par sa méthode dialectique, mais sans se préoccuper d'expliquer et de fonder objectivement leurs rapports, ni les rapports qui existent entre eux et les choses sensibles. Dire que les choses sensibles participent des Idées, ou dire qu'elles en sont les copies, c'est ne rien dire d'intelligible [2] : Platon n'explique pas *comment* se fait cette participation, ni *quelle* elle est [3]; la participation est un mot vide de sens, qui n'indique nulle causalité dans les Idées : celles-ci apparaissent plutôt comme un principe d'immobilité que comme un principe de mouvement[4], et leur seule existence n'entraînerait pas l'existence des choses qui y « participent », sans l'intervention d'un principe moteur. Les Idées, pour Platon, ne

[1] V. notamment *Méta*. A, 6, 987 a 29 et suiv. M 4, 1078 b 30. M, 6, 1086 a 32 : Ἅμα γὰρ καθόλου τε ὡς οὐσίας ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον. — Sur la critique de la théorie des Idées par Aristote, v. TRENDELENBURG, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Leipzig, 1826; RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. t. I, Paris, 1837, l. II, c. 2 ; E. ZELLER, *Die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles*, *Platonische Studien*, Tübingen, 1839. p. 197-300; le commentaire de H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, 2 vol. Bonn, 1848-49, p. 87 s.; et surtout le livre de L. ROBIN, *la Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.

[2] *Méta*. A, 9, 991 a 20 : τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ [τὰ εἴδη] εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. Aristote emploie fréquemment les termes λογικῶς et κενῶς (cf. *Eth. Eud*. I, 8, 1217 b 21) pour caractériser les explications platoniciennes, qui sont vides de sens, dit-il, parce qu'elles procèdent d'une façon tout abstraite, dialectique ou verbale, en considérant les choses non dans leur réalité spécifique, mais dans leur généralité (*Méta*. A, 1, 1069 a 26). — Il est à remarquer, en outre, que, dans le texte cité, Aristote prend comme synonymes les deux notions de *participation* et d'*imitation* (ou paradigmatisme), qui, d'après lui, ne diffèrent que de nom. V. aussi A, 6, 987 b 13 : τὴν... μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν.

[3] διὰ τί καὶ τί μετέχειν. *Méta*. Λ, 10, 1075 b 19. H, 6, 1048 b 8.

[4] *Méta*. A, 7, 988 b 3 : ἀκινησίας γὰρ αἴτια μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἠρεμίᾳ εἶναί φασιν. Cf. A, 9, 991 a 11, b 4; 992 b 7. *Top*. VI, 10, 148 a 18.

sont que des « sensibles éternels » : en d'autres termes, dit Aristote, ce sont des *synonymes*[1] des choses particulières, identiques à celles-ci de nature et de nom, et n'en différant que parce qu'elles sont soustraites au devenir et dénommées en soi[2]. Les Idées sont donc des doubles, — mais des doubles séparés des choses, en sorte que toute communication des unes aux autres est coupée, et que l'on ne voit pas la nécessité qui fait être les choses, une fois les Idées posées. Les Idées n'ont donc aucune efficacité, ni dans l'ordre de la connaissance, ni dans l'ordre de l'être : elles ne peuvent aider en rien ni à nous faire connaître les choses, puisqu'elles n'en sont pas l'essence, ni à les faire être, puisqu'elles ne sont pas dans les choses qui y participent[3].

[1] Tel est le sens de l'expression *τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν* (*Méta.* A, 6, 987 b 9. Bonitz, 89). G. Colle (*La Métaphysique, livre Ier*. Louvain et Paris, 1912) traduit ce passage : « Platon prétendit que... les choses multiples, univoques à l'égard des idées, n'existent que par participation. »

[2] *Méta.* B, 2, 997 b 7 : *ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά*. C'est là, dit Aristote, agir comme ceux qui reconnaissent, sans doute, l'existence des dieux, mais qui les font pareils aux hommes, en sorte que leurs dieux ne sont que des hommes éternels : ainsi les Platoniciens *τὰ εἴδη [οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν] ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια*. Cf. Z, 16, 1040 b 32 : ils font l'homme en soi et le cheval en soi spécifiquement identiques à l'homme et au cheval sensibles, *προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό*. — Aristote ajoute, pour compléter son argumentation : si, d'autre part, les Platoniciens prétendent échapper à la conclusion que les Idées sont de vaines doublures des choses sensibles, en soutenant (comme il le fait lui-même, Bonitz, 90) que les Idées sont simplement des *homonymes* des choses sensibles, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas même nature, alors ce serait à peu près comme si l'on appelait du nom d'homme deux êtres spécifiquement distincts, comme Callias et un morceau de bois (*Méta.* A, 9, 990 b 6-991 a 8. Sur l'interprétation de ce texte difficile, cf. Robin, n. 73 et n. 174). Aristote dit plus explicitement encore (I, 10, 1059 a 10-14) : Platon est obligé d'admettre un homme corruptible et un homme incorruptible ; et cependant il dit que les Idées sont identiques aux choses sensibles par l'espèce, et non pas seulement par le nom. Or il y a entre les unes et les autres, entre le corruptible et l'incorruptible, une différence non seulement d'espèce mais de genre (en d'autres termes, elles sont, pour Aristote, homonymes ou équivoques). Ainsi, de toutes manières, qu'on fasse des Idées les synonymes ou les homonymes des choses, la théorie de Platon est insoutenable. Cf. à ce sujet Robin, note 26, p. 605.

[3] *Méta.* A, 9, 991 a 12. Ἀλλὰ *μὴν οὔδε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα [τὰ εἴδη] τούτων · ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν*. Voir le commentaire de ce texte dans Robin, n. 87.

Ainsi, la difficulté insurmontable qu'il y a à admettre la théorie de Platon, et les contradictions où il tombe, viennent de ce qu'il a *séparé* les concepts ou définitions universelles. Comme les partisans des Idées supposaient les choses sensibles dans un flux perpétuel, comme ils étaient incapables, d'autre part, de discerner rien de permanent dans le devenir, ils furent contraints de soutenir que l'universel est *à côté* des choses [1], distinct et séparé d'elles. Socrate avait suscité cette théorie par ses définitions : il avait montré, avec raison, que sans les universaux il n'y a pas de science ; mais, ces universaux, il s'était bien gardé de les séparer. Les Platoniciens, eux, partant d'une conception erronée du devenir et de la substance, raisonnèrent ainsi sur ces données : puisque la science exige qu'en plus des substances sensibles, soumises au devenir et comme telles inconnaissables [2], il y ait d'autres substances, qui y soient soustraites, ces substances, de toute nécessité, doivent être séparées. Et, comme ils n'avaient d'autres substances à leur disposition que les universelles, ce furent celles-là qu'ils choisirent (*ἐξέθεσαν*) pour les placer à part, et pour en faire l'unique réalité substantielle : en sorte que finalement, contre leur dessein [3], les natures universelles et les natures particulières en arrivent à être à peu près identiques [4].

[1] παρὰ τὰ πολλά, *An. post.*, I, 11, 77 a 5. Τὰ πολλά désigne les choses sensibles, que Platon oppose aux Idées comme le multiple à l'un (*Rép.* X, 596 A. *Phèdre* 265 D. *Phédon* 78 D). — Pour Aristote « l'Un n'est pas, comme tel, antérieur et extérieur au Multiple (παρὰ τὰ πολλά) ; il est relatif au Multiple (κατὰ πολλῶν) et immanent à lui (ἐπὶ πολλῶν). » Voir Robin, n. 32, p. 34.

[2] C'est là, d'après Aristote, une concession dangereuse faite au scepticisme : il suffit, au contraire, de découvrir le *point de vue* auquel on doit considérer le monde sensible, pour qu'il devienne intelligible.

[3] Cf. le témoignage d'Alexandre cité plus haut, p. 58, n. 3.

[4] *Méta.* M, 9, 1086 a 32 s. La fin de ce chapitre contient la critique la plus serrée, et la plus significative, qu'Aristote ait présentée de la théorie platonicienne. Les partisans des Idées, dit-il, ἅμα καθόλου τε ὡς οὐσίας ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον... Αἴτιον δὲ τοῦ συνάψαι ταῦτα εἰς ταὐτὸν τοῖς λέγουσι τὰς ἰδέας καθόλου, ὅτι τοῖς αἰσθητοῖς οὐ τὰς αὐτὰς οὐσίας ἐποίουν. Τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ῥεῖν ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐδὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. Τοῦτο δ' ...ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον · καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. Δηλοῖ δ' ἐκ τῶν

Assurément, la science exige qu'il y ait quelque chose d'universel ; d'autre part, cet universel doit être distinct du devenir, antérieur à lui, et distinct aussi du composé particulier ou du *σύνολον*, sans quoi rien n'existerait, et le devenir, qui est suspendu à l'être, serait inexplicable[1]. Mais, tout en concevant l'universel comme distinct des choses, ne pouvait-on le concevoir comme immanent aux choses, ainsi qu'un attribut dans un sujet? La grande erreur de Platon, selon Aristote, la raison pour laquelle il a été contraint de séparer les Idées, c'est *qu'il n'a pas vu que les concepts généraux n'ont rien de substantiel, et qu'ils ne désignent pas les choses mais leurs qualités*[2] : en d'autres termes, Platon n'a pas su distinguer l'*οὐσία* réelle, l'individu, unité complexe, de l'*οὐσία* logique, ou pure généralité, laquelle ne saurait exister, d'une existence réelle, à part de la chose qu'elle caractérise essentiellement[3]. Or, pourquoi n'a-t-il pas vu cela? Parce que, *faute de la notion de nécessité, il était incapable de relier la qualité générale à la chose individuelle par un lien intelligible :* en sorte que, s'il avait conçu le général comme une simple qualité ou attribut, il l'eût réduit à une notion tout abstraite, sans lien avec le réel, et il eût été obligé de considérer le réel comme purement individuel, dénué de toute permanence et de toute généralité, ce qui était nier jusqu'à la possibilité même de la science et de la pensée. Il fallait donc, sous peine de détruire à la fois le réel et la science, concevoir le réel comme permanent et universel en quelque manière, et le général, ou l'essence, comme existant de la façon dont existent les êtres individuels. Or, cette existence, Platon

ἔργων · (1086 b 5) ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας ἐστίν. Οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ῥεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον, ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον. Cf. *Méta*. A, 6, début.

[1] V. à ce sujet les ἀπορίαι posées dans *Méta*., B, 4, 999 a 26 s.

[2] *Méta*. I, 2, 1053 b 16... μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι. Z, 13, 1036 b 1 s., 16 : τὸ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί.

[3] A, 9, 991 b 1. ἀδυνατὸν εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία.

ne pouvait se la représenter que sous la forme d'une existence séparée : *faute de la notion de puissance*[1], *il ne pouvait concevoir l'universel comme existant dans les choses, sous peine de le briser en autant d'existences distinctes qu'il y a de choses individuelles en qui on le retrouve*. En effet, toute existence étant actuelle, pour lui, la division des choses sensibles entraînait la division des Idées ; ou bien alors il fallait renoncer à diviser les choses sensibles, et l'on en revenait à l'unité homogène des Eléates.

S'il avait eu les notions de nécessité et de puissance, Platon aurait vu que l'universel, que les concepts peuvent être distincts des choses sans en être séparés, et il eût obtenu un monde cohérent d'Idées en relation nécessaire avec un monde d'existences individuelles les réalisant, mais supportées par elles : au lieu que, pour sauvegarder l'être de la substance et la possibilité de le connaître, Platon, ignorant de ces notions, a dû séparer le général. Et, en le séparant, en hypostasiant les concepts, il s'est condamné à des contradictions sans fin. Suppose-t-il, en

[1] *Méta*. M, 10, 1087 a 15. Ἡ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος. Ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὁρᾷ, ὅτι τόδε τὸ χρῶμα ὃ ὁρᾷ χρῶμά ἐστιν... Ainsi, de ce que toute science porte sur l'universel, ce n'est pas une raison pour conclure que les principes des êtres sont universels et constituent des substances séparées. La proposition « toute science porte sur l'universel » est vraie, non de la science en acte, qui a pour objet l'être parfaitement déterminé, l'individu, mais de la science en puissance, qui a pour objet l'universel en tant qu'attribut d'un sujet, non en tant que substance séparée (Boutroux, *Et. d'hist. de la philos.*, 132, voit dans cette doctrine « l'idée maîtresse de l'aristotélisme »). Ailleurs (*Méta*. H, 6, 1045 a 14 et s.), Aristote dit que les Platoniciens, faute de constater l'unité nécessaire de la puissance et de l'acte, et la cause de cette unité, à savoir le moteur, ne peuvent absolument pas rendre compte de l'unité de la définition ni du défini : ils ne peuvent dire, par exemple, pourquoi l'homme est un, et non plusieurs, à savoir l'animal et le bipède. C'est pour résoudre cette difficulté qu'ils ont imaginé une foule d'hypothèses absurdes, participation, juxtaposition, mélange, etc., dont le défaut vient de ce que leurs auteurs δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας ζητοῦσι λόγον ἑνοποιὸν καὶ διαφοράν, alors que τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν, et cela par l'action du moteur qui fait passer la matière prochaine de la puissance à l'acte (b 21).

effet[1], que les principes des substances sont singuliers, alors il y aura autant d'êtres que de principes ou d'éléments, et cette pluralité d'éléments ne sera pas susceptible de science. Suppose-t-il, au contraire, que les principes sont universels, alors il pose avant la substance quelque chose qui n'est pas la substance, à savoir l'universel, et il réduit à une unité indivisible tous les êtres dont l'essence est une : il n'a plus de principe pour diversifier le réel.

Cherche-t-on à éclaircir les choses en assimilant les Idées aux nombres, comme le fit Platon dans ses derniers dialogues[2], et comme le firent ses successeurs? Toute Idée étant l'unité d'une multiplicité, les éléments des nombres, c'est-à-dire l'un, et le multiple ou la dyade indéfinie du grand et du petit, sont alors considérés comme les éléments des Idées, et l'on expliquera les Idées comme les choses par l'union de ces deux principes, ou par l'opération de l'unité sur l'infini[3]. Mais cette théorie, d'après Aristote,

[1] *Méta.* M, 10, depuis le début jusqu'à 1087 a 11. Cf. B, 4, 999 b 24 : Ἔτι δὲ περὶ τῶν ἀρχῶν... εἰ μὲν εἴδει εἰσὶν ἕν,... ἀλλὰ μὴν εἰ ἀριθμῷ ἕν... Dans ces passages, Aristote oppose καθόλου, τῷ εἴδει αἱ αὐταί (universalité ou identité spécifique des principes) à καθ' ἕκαστον, ἀριθμῷ ἕν, μὴ ὁμώνυμον (unité numérique, individualité ou singularité des principes). Voir Bonitz, 568. Robin, n. 478.

[2] Voir notamment le *Philèbe*, 16 C. — *Méta.* A, 6, 987 b 14-18. M, 6, 1080 a 15-37. Dans ces textes, avant d'entreprendre l'exposition de la doctrine des nombres idéaux, Aristote distingue nettement le nombre idéal du nombre mathématique. Tandis que Xénocrate identifie les Idées avec les nombres mathématiques, et que Speusippe n'admet d'autre réalité transcendante que les nombres mathématiques (Λ, 1, 1069 a 33-36. Robin, n. 214 et 215), Platon reconnait dans les μαθηματικὰ un troisième type d'existence (Z, 2, 1028 b 19), intermédiaire (μεταξύ) entre les Idées et les choses sensibles : les objets mathématiques diffèrent des choses sensibles en ce qu'ils sont éternels et immobiles, et des Idées en ce qu'ils ont une simple unité spécifique et comportent une infinité d'exemplaires (les unités dont ils sont formés étant indistinctement additionnables), tandis que les nombres idéaux forment une série hiérarchique de termes distincts, dont chacun possède une individualité propre. Ainsi Platon a nettement séparé les nombres mathématiques des nombres idéaux, et c'est aux nombres idéaux seuls qu'il a assimilé les Idées (M, 9, 1086 a 11; N, 3, 1090 a 16).

[3] *Phys.* I, 4, 187 a 16; III, 203 a 4, 15. *Méta.* A, 6, 988 a 8-14; N, 1, 1087 b 9-11, 1088 a 15 : la dyade du grand et du petit, qu'Aristote appelle encore l'inégal, est infinie, c'est-à-dire relative et indéterminée, et elle constitue la matière des nombres idéaux, l'Un en constituant la forme (voir dans Robin, note 261, p. 635 s., p. 651, l'énumération des textes

demeure vague et contradictoire. On ne sait en quel sens l'unité est principe du nombre, si c'est comme forme, ou comme partie et matière. La difficulté où l'on tombe vient de ce qu'on mêle ici le point de vue mathématique et le point de vue dialectique[1], en sorte que l'on considère l'unité tantôt comme un point, comme un élément simple, dont la dyade serait la forme, tantôt comme un principe formel et général, qu'on affirmerait de tous les nombres : or l'unité ne peut être à la fois ceci et cela. Platon est donc retombé dans les mêmes contradictions, pour n'avoir pas vu que ces deux sortes d'unité sont bien dans le nombre, mais en *puissance*, puisque le nombre est une unité et non pas une collection, et puisque, d'autre part, chaque nombre est composé d'unités différentes.

Ici encore, Platon n'a pas su reconnaître que l'unité est une simple qualité, qui doit être déterminée par son attribution à un sujet défini[2]. Mais il a posé l'Un et les nombres comme des substances indépendantes, séparées des choses; il n'a pu concevoir pour l'unité un autre genre d'existence que l'existence actuelle : et, alors, il lui devient également

relatifs aux principes des nombres idéaux, et leur interprétation). Or les Idées et les nombres sont identiques : les éléments des nombres sont donc aussi les éléments des Idées, et par suite de toutes choses, les nombres idéaux étant causes au même titre que les Idées. Tel paraît être le sens du texte de la *Méta.* A, 6, 987 b 18-22 : ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων πάντων ᾠήθη [Πλάτων] τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. Ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μίκρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν · ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι <τοὺς ἀριθμούς>. (BONITZ, 82, et ROBIN, 636 n. 3, à la suite d'ALEXANDRE, font de τοὺς ἀριθμούς une apposition à τὰ εἴδη, tandis que JACKSON, *Journ. of Philol.*, t. X, 1881, p. 287, supprime ces mots, pour faire disparaître l'affirmation de l'identité entre les nombres et les Idées, et de la causalité des Idées.) — Voir aussi M, 6 (BONITZ 539), notamment 1080 b 21 : τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα εἶναι. — Enfin, dans un texte intéressant du *De an.* I, 2, 404 b 21 s., Aristote dit que Platon, établissant un parallélisme complet entre le connaître et l'être, assimile les éléments de la connaissance aux éléments des choses sur lesquelles porte la connaissance : l'Un symbolise l'intuition de l'intellect, le multiple symbolise la science, l'opinion et la sensation.

[1] M, 8, 1084 b 23. Αἴτιον δὲ τῆς συμβαινούσης ἁμαρτίας ὅτι ἅμα ἐκ τῶν μαθημάτων ἐθήρευον καὶ ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου... (RAVAISSON, *Essai sur la Méta. d'Aristote*, I, 332. ROBIN, n. 322).

[2] L'Un, dit Aristote, n'est pas substance, mais attribut (A, 6, 987 b 22), ou mesure (N, 1, 1087 b 33).

impossible d'expliquer l'unité et la multiplicité, et la manière dont elles s'unissent pour former le nombre [1]. Car, si leurs principes ne s'enchaînent pas [2] pour constituer un tout, ils demeurent disjoints, isolés : d'où l'impossibilité, par exemple, que la surface se forme avec des lignes, ou que le long devienne court ; et s'ils s'enchaînent, ils seront si bien confondus que la surface sera la ligne.

Ce qui manque donc à Platon, c'est un principe de nécessité interne, qui enchaîne les choses entre elles, et avec leurs éléments, l'un et le multiple, sans les confondre en une substance unique, comme font les Eléates [3]. Il a cru résoudre la difficulté en substituant à ce principe de nécessité, qui lie et distingue par un même processus, deux principes, l'un de liaison, l'universel, l'autre de distinction, la séparation. Mais il est évident que cette solution n'en est pas une. En effet [4], par ce procédé de séparation, on n'obtient pas l'unité de la totalité, mais on pose simplement une certaine unité à côté de la multiplicité, en supposant que cette multiplicité soit déjà donnée ensemble. Donc on postule, ou l'on s'accorde, ce qu'il s'agit d'expliquer, et on le double d'un homonyme, sous couleur de l'expliquer [5].

[1] *Méta.* M, 9, 1085 b 4. Ἔτι πῶς μὲν ἐνδέχεται εἶναι ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ πλήθους τὸν ἀριθμὸν οὐδὲν ἐπιχειρεῖται. — Voir aussi M, 6 et 7 ; N, 5, 1092 a 21-b 8 (ROBIN, n. 317).

[2] M, 9, 1085 a 16. Ἀπολελυμένα τε γὰρ ἀλλήλων συμβαίνει, εἰ μὴ συνακολουθοῦσι καὶ αἱ ἀρχαί, ὥστ' εἶναι τὸ πλατὺ καὶ στενὸν καὶ μακρὸν καὶ βραχύ · εἰ δὲ τοῦτο, ἔσται τὸ ἐπίπεδον γραμμὴ καὶ τὸ στερεὸν ἐπίπεδον. Cf. 1085 a 35-b 34. Les principes des grandeurs idéales étant les mêmes que ceux des nombres (bien que les grandeurs constituent des genres postérieurs), cet argument s'applique aussi bien à la génération des nombres idéaux.

[3] Le problème, en ce qui concerne les nombres, est exactement le même qui se pose au sujet des définitions, et dans les deux cas le principe d'unité est le même. H, 3, 1043 b 32 ; 6, 1045 a 8 (voir le texte cité plus haut, p. 64, n. 1) ; Z, 14, 1039 b 4.

[4] A, 9, 992 b 9. (Cf. commentaire de BONITZ, p. 124). Ὅ τε δοκεῖ ῥᾴδιον εἶναι, τό δεῖξαι ὅτι ἓν ἅπαντα, οὐ γίγνεται · τῇ γὰρ ἐκθέσει οὐ γίγνεται πάντα ἓν ἀλλ' αὐτό τι ἕν, ἐὰν διδῷ τις πάντα. — Ce texte capital est commenté et expliqué par tout le livre M de la *Métaphysique*. Sur le sens du terme ἐκθέσις, voir le passage cité M, 9, 1086 b 7 et suiv., et *Soph. elench.*, c. 22, 178 b 36-179 a 10.

[5] Dans *Méta.* A, 9, 991 b 9 et s. (ROBIN, n. 299), et N, 5, 1092 b 23-25, Aristote établit que les nombres ne peuvent être à aucun point de vue des causes.

Il n'y a là qu'une pétition de principe, et un pléonasme, avec l'impossibilité finale d'expliquer comment le multiple forme une unité, comment l'Idée et la chose sont unes, comment la définition peut être une, cela parce qu'on a supprimé le principe moteur, la causalité, qui relie les termes, et qui, d'une pluralité, fait une unité, au lieu d'une simple collection : en sorte que toute la substance de l'univers n'est plus qu'un épisode [1]. Platon alors est obligé, pour sauvegarder l'unité, de concevoir la substance comme un point, comme une monade, car il ne saurait la concevoir comme une entéléchie ou une nature, c'est-à-dire comme la forme ou l'acte d'une matière [2]. Et ainsi, afin de maintenir une unité rigide et illusoire, un fantôme d'unité, il est obligé de sacrifier la multiplicité ; il la rend inconcevable [3] : en faisant de la substance quelque chose d'absolument un, en ne distinguant pas les différentes acceptions de l'être, — être par soi et être par accident, acte et puissance, — il lui était impossible de découvrir les éléments des êtres, d'expliquer le devenir, de dire comment une chose agit ou pâtit, comment elle est droite, à moins qu'il ne fît de cette action, ou de cette qualité, la substance même de la chose.

Ainsi, d'après Aristote, Platon s'en serait tenu au point

[1] *Méta.* Λ, 10, 1075 b 34. Ἔτι τίνι οἱ ἀριθμοὶ ἓν ἢ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα καὶ ὅλως τὸ εἶδος καὶ τὸ πρᾶγμα, οὐδὲν λέγει οὐδείς · οὐδ' ἐνδέχεται εἰπεῖν, ἐὰν μὴ ὡς ἡμεῖς εἴπῃ, ὡς τὸ κινοῦν ποιεῖ. Οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως αἰεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς... Ce texte vise évidemment les partisans des Idées en général, et tous ceux qui ont voulu former des nombres séparés, qu'il s'agisse de nombres idéaux (Platon) ou mathématiques (Speusippe). Cf. Robin, n. 317, p. 389.

[2] H, 3, 1044 a 7. ἡ οὐσία ἓν οὕτως, ἀλλ' οὐχ ὡς λέγουσί τινες οἷον μονάς τις οὖσα ἢ στιγμή, ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἑκάστη. D'après Robin (p. 292 et n. 272; p. 370), c'est Speusippe qui aurait identifié l'Un au point, tandis que Platon l'aurait identifié à la ligne insécable. En tout cas, Aristote veut évidemment dire que les nombres idéaux des Platoniciens se ramènent en définitive aux nombres mathématiques, μοναδικοὺς ἀριθμούς (M, 6, 1080 b 30).

[3] A, 9, 992 b 18. Ὅλως τε τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὑρεῖν... Ἐκ τίνων γὰρ τὸ ποιεῖν ἢ πάσχειν, ἢ τὸ εὐθύ, οὐκ ἔστι δήπου λαβεῖν, ἀλλ' εἴπερ, τῶν οὐσιῶν μόνον ἐνδέχεται... Sur les différentes acceptions de l'être, voir Δ, 7.

de vue éléate. En hypostasiant le concept socratique, il n'aurait fait que donner une nouvelle force à la doctrine de Parménide, et rendre plus inéluctable encore la conclusion qu'en tiraient les sceptiques. Quoi qu'en dise Platon, et quel que soit son dogmatisme, l'aboutissant de son système, d'après Aristote, est celui-ci : Il est également vrai de dire que tout est un, et que tout est multiple. Dès lors qu'il ramène tout, et le réel même, à la pure généralité logique, Platon condamne la pensée à des contradictions sans fin, et à un doute ultime en présence du devenir.

### III. La doctrine du nécessaire dans Platon.

Cette interprétation d'Aristote est-elle légitime ? Je ne le crois pas. Prise en elle-même, elle nous apparaît le plus souvent comme contradictoire[1] ; confrontée avec les œuvres de Platon, elle nous apparaît inexacte. Il est manifeste qu'Aristote a critiqué un Platonisme déformé, et que les dilemmes où il prétend l'enfermer suivant la logique de l'identité laissent échapper ce qui constitue l'essence même de la doctrine platonicienne, et ce qui en fait l'originalité profonde.

Le système de Platon est tout autre chose que celui des sceptiques, et son refus d'adhérer aux conclusions sceptiques n'est pas chez lui un manque de logique, le tardif et vain repentir d'un homme qui s'est acculé à l'abîme et qui refuse d'y sauter alors qu'il a rendu sa chute inévitable. Pour mesurer l'écart qui le sépare des sceptiques, il suffit de le comparer à ceux qui tiraient de l'Eléatisme un doute radical, à Xéniade, par exemple, ou à Euthydème[2].

[1] Bien plus, comme « étroite », « grossière » et « perfide », écrit M. Robin (*Théorie platonicienne*, p. 98, p. 577). Les conclusions auxquelles ce critique arrive par l'examen interne des arguments d'Aristote sont analogues à celles qu'impose la confrontation de ces arguments avec les thèses platoniciennes. Nous avons déjà relevé, à propos de la question de l'homonymie et de la participation (p. 58, n. 3), un procédé de polémique constant chez Aristote, et très caractéristique. Voir l'app. II.

[2] V. Zeller, I[4], 987 s.

Ces hommes, eux aussi, partent du postulat fondamental du dogmatisme éléate. Ils admettent que l'immuable seul est connaissable, que le non-être ne peut être ni représenté, ni exprimé ; et ils concluent de là qu'il ne saurait y avoir de représentation fausse, qu'on ne peut ni se contredire, ni se tromper, puisque nulle représentation ne peut porter sur ce qui n'est pas. Ils reçoivent ce postulat sans le discuter ; mais la rigidité même qu'ils y donnent fait qu'au premier heurt il s'écroulera, avec tout le système qu'il commande. En effet, lorsqu'ils jettent les yeux sur le réel, ils s'aperçoivent, avec Héraclite, que tout devient et s'écoule sans cesse, que rien n'est si ce n'est le devenir. Or tout devenir procède du non-être, toute dissolution retourne au non-être. Entre ces deux néants, l'être s'évanouit : il est *impossible* que rien soit, parce qu'il est *inconcevable* que rien soit. En sorte que tout est faux, que toute imagination et toute représentation mentent : nous ne connaissons rien [1].

Platon, lui, part d'*une* doctrine, celle de Parménide : il la tient, non pour un postulat susceptible d'être infirmé, mais pour la vérité même, et, s'y attachant fortement, il cherche à résoudre la difficulté proposée par Héraclite. D'autre part, il est loin d'en donner la formule rigide et absolue qu'en donnaient les sophistes.

Il ne dit pas : l'être est l'immuable, le général ; mais : il y a, dans la réalité, du général, de l'immuable ; c'est par là que nous la connaissons, et c'est par là aussi qu'elle est véritablement. Il se refuse à admettre que toutes les choses se confondent toujours dans une unité indistincte, de telle sorte qu'il n'y eût ni bons, ni méchants [2]. Il s'oppose énergiquement à la théorie d'après laquelle il est impossible de

[1] Sextus, *adv. Math.* VII, 53. Χενιάδης... πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθείρεσθαι, δυνάμει τῆς αὐτῆς ἔχεται τῷ Χενοφάνει στάσεως. Cf. *Euthydème* 277 E.

[2] *Cratyle* 386 D. Ἄλλα μὴν οὐδὲ κατ' Εὐθύδημόν γε... σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί. Οὐδὲ γὰρ ἂν οὕτως εἶεν οἱ μὲν χρηστοί, οἱ δὲ πονηροί, εἰ ὁμοίως ἅπασι καὶ ἀεὶ ἀρετή τε καὶ κακία εἴη.

lier un prédicat à un sujet sous prétexte que le plusieurs ne peut être un et inversement, et que l'unité et la multiplicité s'excluent l'une l'autre[1].

Platon, au contraire, — tout au moins dans les grands dialogues dialectiques, — se propose d'expliquer comment il se fait que nous désignions constamment une seule et même chose par plusieurs noms, comment, après avoir posé chaque sujet dans son unité indivisible, nous lui attribuons des qualités diverses. C'est dire qu'il ne s'arrête pas à la considération du concept ; il part bien plutôt de la liaison des concepts[2]. Ce qui le frappe dans le langage, ce n'est pas le mot, c'est le jugement. Ainsi, il est tout à fait injuste de dire avec Aristote que Platon soit enfermé dans la généralité conceptuelle, et qu'il soit condamné à osciller toujours entre la pure multiplicité et l'unité pure, sans pouvoir jamais trouver de moyen terme. Entre ces deux théories extrêmes[3], — « il n'y a entre les êtres nulle communication », « toutes choses communiquent et se réduisent à l'unité », — Platon place sa propre doctrine, à savoir que certaines choses se mêlent, certaines non ; en sorte que la science la plus haute et la plus vraie consistera à séparer ou à diviser les genres, c'est-à-dire à discerner les articulations du réel, pour voir ensuite comment ces genres s'enchaînent nécessairement les uns aux autres.

Pour Platon, *ce n'est pas le général, mais le nécessaire qui est l'objet de la science et le fondement du réel.* L'Idée, en qui se résument le réel et l'intelligible, est tout autre chose que le genre, ou la simple expression de ce qu'il y a de commun dans une multiplicité, ἓν ἐπὶ πολλῶν : l'Idée la plus complète est celle qui est le plus riche de déterminations[4], l'*ens realissimum*. Ce n'est pas sur le genre, c'est

[1] V. le passage déjà cité du *Soph*. 251 B.

[2] *Soph*. 259 E. τῶν εἰδῶν ἀλλήλων συμπλοκή.

[3] V. à ce sujet *Soph*. 251 D s. (Apelt, p. 160).

[4] Zeller a tort de dire (v. notamment II, 1⁴, 658 ; 677, n. 1, contre Ribbing, *Platos Ideenlehre*, I, 336, 374), à la suite d'Aristote (*Méta*. A, 9, 990 b 6), que l'Idée de Platon ne diffère pas des concepts de genre et d'espèce, et n'est autre chose que le général hypostasié. Dans le général,

sur la liaison nécessaire des genres que porte la science : c'est en elle que se concilie avec l'unité requise par la science la multiplicité exigée par l'existence du devenir et des individus. Il convient de mettre ce point en pleine lumière.

### A. *Le nécessaire comme objet de la science.*

Reprenons le texte cité de la *République*, 477 A. Il y a correspondance parfaite entre l'être et la connaissance : à l'être correspond la science, au non-être l'ignorance. Mais, entre l'être pur et le pur non-être, il y a place pour un intermédiaire, le devenir, qui les unit l'un à l'autre, et auquel correspond un genre de connaissance qui tient le milieu entre le savoir et le non-savoir ; c'est la représentation ou l'opinion. Platon attribue à la représentation vraie, ἀληθὴς δόξα, une certaine valeur : le *Théétète* a précisément pour but de montrer comment le savoir peut être élaboré par un travail de l'esprit sur les données sensibles. L'opinion vraie est, pour le philosophe, le point de départ de la science ; elle en est, pour la masse, le substitut.

Cependant entre la science et la représentation vraie subsiste une différence irréductible. En quoi consiste-t-elle ? Les deux nous permettent également d'arriver au vrai. Seulement, la représentation, par elle-même, est un jugement dont nous ne pouvons rendre raison, ἄλογος δόξα[1], une croyance dont nous ne voyons pas qu'elle soit *nécessairement* vraie : ainsi des juges qui portent un jugement vrai sur des faits dont ils n'ont pas été témoins et qu'ils ne

abstrait des individus, il reste toujours une part de non-être *réel :* l'Idée n'en participant à aucun degré est supérieure au genre et à l'espèce (*Phèdre* 247 C-E.). Si l'Idée était le genre, l'ἄπειρον qui est l'Idée la plus générale serait la plus haute, tandis que c'est la plus basse, forme de l'être. L'Idée suprême, l'Idée du Bien, est l'Idée la plus déterminée. — *L'Idée platonicienne est donc l'être individuel*, sous sa forme la plus pleine, pris dans son essence propre, « en soi » : αὐτὸ τὸ δίκαιον (*Phéd.* 65 D. Cf. *Rép.* 362 E, 612 A). En ce sens, il n'y a qu'*une* justice. — Sur l'emploi de αὐτός pour désigner la réalité absolue de l'Idée, cf. L. Campbell, *Republic*, t. II, p. 305.

[1] *Théét.* 201 D. Cf. 202 B (éd. Campbell, Oxford, 1883, p. 212, 1 ; 215, 2).

connaissent que par le rapport d'autrui, par ouï-dire ; ce n'est point par voie d'enseignement, mais par la persuasion, que les avocats leur ont suggéré cette opinion, au reste bien fondée[1] : leur jugement est donc vrai, mais il n'est pas nécessairement vrai[2]. Celui qui juge ainsi de quelque objet peut rencontrer la vérité, il ne peut la connaître, *ἀληθεύειν περὶ αὐτὸ, γιγνώσκειν δ'οὔ*[3].

Or, cette différence du savoir et de la représentation vraie, qui jette un jour si nouveau sur la nature de la science et du réel, est exprimée déjà d'une manière très nette dans l'un des premiers dialogues[4], le *Ménon*.

97 A-C. « Si quelqu'un, sachant (εἰδώς) le chemin qui mène à Larisse, ou en quelque autre endroit, se mettait en marche et

[1] 201, A-C. Οὗτοι [οὓς καλοῦμεν ῥήτοράς τε καὶ δικανικούς] τῇ ἑαυτῶν τέχνῃ πείθουσιν οὐ διδάσκοντες, ἀλλὰ δοξάζειν ποιοῦντες ἃ ἂν βούλωνται... Οὐκοῦν ὅταν δικαίως πεισθῶσιν δικασταὶ περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μή, ταῦτα τότε ἐξ ἀκοῆς κρίνοντες, ἀληθῆ δόξαν λαβόντες, ἄνευ ἐπιστήμης ἔκριναν, ὀρθὰ πεισθέντες, εἴπερ εὖ ἐδίκασαν;

[2] C'est là évidemment ce que Platon veut dire lorsqu'il dit que l'opinion vraie ne s'accompagne pas de science, ἄνευ ἐπιστήμης, qu'elle est irrationnelle, ἄλογος, c'est-à-dire qu'on ne peut en rendre compte à soi-même ni à autrui, et par suite qu'elle est inconnaissable. *Théét.* 201 C, 202 C; *Tim.* 28 A, 29 B-C, 51 E. Le λόγος postule la nécessité.

[3] *Théét.* 202 B-C. — C'est pourquoi la représentation vraie n'exclut pas, tandis que la science exclut, la possibilité de l'*erreur :* l'une peut être vraie ou fausse, l'autre ne peut être que vraie; on ne peut pas savoir faussement : on sait ou on ne sait pas. *Théét.* 188 A. (Cf. déjà *Gorg.* 454 D; *Rép.* V, 477 E, VII, 534 A). Si la représentation était science, il serait impossible de concevoir une représentation fausse, *Théét.* 187 C. — Théorie profonde, où se trouvent déjà exprimées la distinction aristotélicienne du savoir actuel et du savoir potentiel (197 B), et cette idée que l'erreur ne réside pas dans les représentations isolées comme telles, mais dans des combinaisons inexactes de representations. A ce point de vue, comme le remarque justement Brochard à propos du *Banquet* 201 E (*Etudes*, 77), la théorie de l'opinion vraie, intermédiaire entre la science et l'ignorance, est « une des idées maîtresses du système », et « la grande nouveauté que Platon introduit dans la philosophie » : c'est la même idée qu'il reprendra dans les derniers dialogues, notamment dans le *Sophiste*, lorsqu'il s'efforcera d'établir l'existence du non-être, intermédiaire entre l'être et le néant, pour expliquer la communication des Idées entre elles. Le *Théétète* sert ainsi de trait d'union entre les dialogues idéalistes, le *Ménon*, le *Banquet*, la *République*, et les dialogues dialectiques de la dernière période, et son importance logique est considérable (cf. Lutoslawski, *Origin and growth of Plato's Logic*, 1897, p. 371-385).

[4] Sur la date et la signification de ce dialogue, voir l'app. I.

servait de guide à d'autres, il est incontestable qu'il les guiderait bien. Mais un autre qui conjecturerait juste (ὀρθῶς δοξάζων) quel est le chemin, sans y être allé et sans le connaître, guiderait bien lui aussi. Et, aussi longtemps qu'il aura une opinion droite sur ce que l'autre sait de science, il ne sera pas moins bon guide que lui, bien qu'il n'atteigne le vrai que par conjecture, et non, comme lui, sciemment (οἰόμενος[1] μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μή). Ainsi l'opinion vraie n'est pas moins bon guide que la science en ce qui concerne la rectitude d'une action... Elle est moins avantageuse, pourtant, en ce que celui qui possède la science atteint toujours son but, tandis que celui qui n'a que l'opinion droite l'atteint parfois, et parfois le manque. »

Même différence, dans la pratique, entre l'art et l'expérience, *τέχνη* et *ἐμπειρία* : celle-ci ne peut rendre raison des choses qu'elle avance, parce qu'elle ne connaît pas la cause de chaque chose[2]. Même différence entre la vertu commune et la vertu philosophique[3] : l'une naît de l'habitude, c'est une pratique ignorante de ce qui la détermine, et qu'on ne peut enseigner ; elle n'a aucune garantie de durée : elle apparaît et disparaît au gré des circonstances ; ceux qui s'en contentent, comme les grands hommes d'Athènes, sont vertueux par une sorte d'inspiration divine, de *θεία μοῖρα*[4], très différente du savoir, et pareille à celle qui fait dire aux prophètes et aux poètes des vérités qu'ils ne connaissent point. Tout autre est la vertu. La représentation commune ne voit dans la moralité qu'une pluralité d'activités spéciales ; elle ne se la représente pas comme une dans toutes ses manifestations : elle nous montre un essaim de vertus, *σμῆνος ἀρετῶν*, non la vertu, *μία ἀρετή*[5]. Or, ce qui fait

[1] Il faut donner ici à οἴομαι le sens de *conjecture* ou *pressentiment*, qu'il a chez Homère.

[2] *Gorgias* 465 A. τέχνην δὲ... οὔ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὧν προσφέρει,... ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν.

[3] *Ménon* 87 B s, — Cf. *Phéd.* 82 A.

[4] *Mén.* 99 E.

[5] *Mén.* 72 A-C. περὶ τῶν ἀρετῶν... εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσιν, ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί... 73 C Πάντες ἄρ' ἄνθρωποι τῷ αὐτῷ τρόπῳ ἀγαθοί εἰσι ...Οὐκ ἂν δήπου, εἴ γε μὴ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἦν αὐτῶν. — Cf. ce que dit Socrate, dans le *Théét.* 146 D, au sujet de la diversité des sciences et de la science simple.

de la vertu *la vertu* doit se trouver partout identique : la connaissance du bien est la même chez tous ceux en qui elle se trouve, puisqu'un objet simple et unique commande une représentation simple. L'unité de toutes les vertus apparaît clairement à qui voit l'essence de la vertu dans le savoir.

Comment en peut-il être ainsi? Comment est-ce que cette diversité permet à l'unité de se préserver? C'est que la diversité n'est que la manifestation de l'unité essentielle donnée dans le concept, réalité immuable, seule susceptible d'être connue scientifiquement. Le concept auquel s'élève la science est donc tout autre chose qu'une simple généralité : il est nécessairement, et il détermine nécessairement aussi les etres auxquels il s'applique. *A la simple généralité correspond la représentation vraie : à la nécessité répond la science*, qui s'exprime dans la dialectique rationnelle.

L'homme d'Etat qui se règle sur l'opinion vraie dans l'administration est pareil au prophète qui annonce beaucoup de grandes choses, et dont les prédictions sont vraies, sans qu'il connaisse précisément l'objet dont il parle : Platon conçoit ici la poésie et la prophétie sous une forme *gnomique*, comme un ensemble de sentences ou de vérités d'une application générale, mais qui ne procèdent pas de la vue du cas particulier, de l'intuition de sa nécessité. Pareillement, les hommes de loi jugent d'après la vraisemblance des cas analogues, non d'après la nécessité interne du cas lui-même. C'est pourquoi la connaissance des uns et des autres est tout incertaine. Ce qui fait défaut à la représentation vraie, ce qui, par contre, appartient en propre à la science et la définit ainsi que son objet, c'est la vue de la nécessité de la chose. Seule la science, en nous indiquant la nécessité, nous assure la possession du vrai et atteint le réel.

### B. *Le nécessaire comme fondement du réel : la notion de nécessité causale.*

Nous sommes ici au cœur de la doctrine platonicienne. Puisque les conditions de la science sont les conditions mêmes de la réalité, nous retrouverons dans la réalité les

caractères qui constituent la science. Et, si la science est la connaissance, non du général, mais du nécessaire, le réel, ou l'Idée, ne doit pas être conçu comme un abstrait des choses particulières, mais comme un être simple, dont l'existence est nécessaire, et d'où les choses particulières procèdent par voie nécessaire.

*La science, c'est la connaissance de la cause. L'Idée est cause : cause de soi, et cause des choses.* Tels sont les deux points qu'il convient de mettre en pleine lumière.

1. La science est la connaissance de la cause[1]. Lorsque le jeune esclave du *Ménon*, convaincu par Socrate d'ignorance, est pressé par lui de questions, l'opinion vraie qui sommeille en lui, méthodiquement rappelée, devient science. C'est l'opinion vraie qui explique, et qui opère, le passage de l'ignorance à la sagesse : il semble qu'elle ait été science dans une vie antérieure ; et, dans la vie présente, les opinions vraies, lorsqu'elles ont été liées par la connaissance raisonnée de la cause, deviennent science et se fixent.

La caractéristique de la science, c'est donc la connaissance des causes. Mais les causes sont de deux sortes : elles sont hypothétiques, ou nécessaires. De là une hiérarchie au sein de la science elle-même.

La géométrie et la science du nombre sont des connaissances hypothétiques : elles ne sont qu'un tissu d'hypothèses, puisque les principes d'où elles partent et qui leur servent à expliquer tout le reste sont pris on ne sait d'où, et qu'il est impossible d'en rendre raison. Les mathématiques s'attachent seulement à tirer par voie démonstrative les conséquences de principes hypothétiquement admis.

[1] *Mén.* 97 E-98 A. αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσι, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντα τἀγαθὰ ἐργάζονται · πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ. Τοῦτο δ' ἐστιν... ἀνάμνησις... Ἐπειδὰν δὲ δεθῶσι, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι· καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστί, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης. — Ce passage capital éclaire d'un jour nouveau la théorie de la réminiscence (Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903, p. 39). Voir tout le passage qui prend à 86 A.

Elles ne méritent donc pas le nom de science : toute leur utilité est de servir de préparation à la dialectique, en tournant l'âme vers la contemplation de l'être. Mais, tant que l'esprit ne se sera pas élevé au-dessus de leurs hypothèses, il ne verra l'être qu'en songe, sans en avoir jamais cette vue nette et claire qui distingue du rêve la veille[1].

Le terme de la connaissance, la seule science véritable, c'est la dialectique. Seule, la dialectique porte sur l'essence de chaque chose ; seule, elle saisit la raison de ce que chaque chose est en soi, dans son essence[2]. Seule, par suite, elle atteint la nécessité absolue, alors que les autres méthodes rationnelles n'atteignent qu'une nécessité hypothétique : et elle les fonde toutes en raison et en réalité, parce qu'elle s'élève jusqu'au principe qui transcende toutes les hypothèses et les légitime[3].

Nous sommes loin, ici, de la conception courante, qui voit dans l'Idée platonicienne une simple généralité, et qui hiérarchise les Idées d'après leur degré d'universalité. Bien au contraire, la dialectique est le processus par lequel l'esprit dépasse le général, objet de l'opinion, et s'élève jusqu'aux essences nécessaires, c'est-à-dire à la raison[4] nécessaire de chaque réalité individuelle, pour ne s'arrêter que lorsqu'il a saisi l'essence suprême, cette Idée du Bien, qui

[1] *Rép.* VII, 533 B-C... αἱ δὲ λοιπαὶ [τέχναι], ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. Ὧι γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδε συμπέπλεκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι ;

[2] 533 B. αὐτοῦ γε ἑκάστου πέρι, ὃ ἔστιν ἕκαστον... περὶ παντὸς λαμβάνειν. 534 B. διαλεκτικὸν... τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας.

[3] VI, 511 B... τοῦτο, οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών, ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ... VII, 533 C. ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιώσηται.

[4] Jowett et Campbell, dans leur belle édition de la *République* (II, 307), ont montré que, pour Platon, l'οὐσία désigne le λόγος ou l'essence de la chose (*Phèdre* 245 E), la réalité impliquée dans la définition de cette chose (*Protagoras* 349 B. Cf. les dialogues dialectiques : *Soph.* 254 A ; *Pol.* 283 E; *Phil.* 32 A-B, τύπον γέ τινα).

est l'individualité la plus pleine, le soleil du monde intelligible, et lorsqu'il l'a démontrée non pas selon l'opinion, mais selon l'essence, *μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐλέγχειν* [1].

2. Cette essence suprême est *essence nécessaire:* c'est-à-dire qu'elle est cause de soi et de son existence, et qu'elle ne peut pas ne pas être ; c'est l'*ἀναγκαία οὐσία* dont parle le *Politique* [2], qu'il faut poser du moment qu'il y a de l'être, qui est nécessairement si rien existe.

La nécessité de l'être découle de la nécessité de la science. S'il y a nécessairement une science, — et c'est là, pour Platon, une évidence absolue, l'évidence que comporte l'existence même de la pensée, — il doit y avoir, nécessairement aussi, de l'être, et un être tel qu'il réponde aux conditions de la pensée dont il est l'objet : c'est-à-dire une pure essence, déterminée, fixe, et qui est éternellement ce qu'elle est [3]. Nous trouvons ici, exprimé dans toute sa force et dans toute sa profondeur, l'*ontologisme* qui, de Platon, passera, par l'intermédiaire des théologiens chrétiens et de saint Anselme, à la philosophie moderne [4].

[1] *Rép.* VII, 534 C. Cf. 532 B.

[2] *Pol.* 283 D. Voir plus loin p. 80. L'interprétation de NATORP *(Platos Ideenlehre*, p. 332) ne nous paraît pas conforme au texte (voir l'app. II). Celle de L. CAMPBELL *(Politicus*, p. 101, n. 1), malgré d'intéressants rapprochements, notamment avec les textes du *Philèbe* 25 D, 26 C, n'est pas absolument claire : il traduit « the other part of the art of measuring is determined by this, that without it the existence of production would be impossible. »

[3] *Crat.* 386 D-E. δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκεν. Les êtres et leurs actions ont donc une nature propre, ἰδίαν φύσιν, 387 D, qui est l'objet de la science. — 439 D. Ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν; — Ἀνάγκη... — Πῶς οὖν ἂν εἴη τι ἐκεῖνο, ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; 440 A. γνῶσις δὲ δήπου οὐδεμία γιγνώσκει ὃ γιγνώσκει μηδαμῶς ἔχον. (La connaissance suppose donc un objet qui ait un caractère déterminé). Cf. *Banquet* 210 E. *Soph.* 249 B-C : pas de connaissance possible sans un objet stable. *Phil.* 58 A. τὴν γὰρ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας... μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν. 58 D. διεξερευνησάμενοι τὸ καθαρὸν νοῦ τε καὶ φρονήσεως... 59 C. περὶ ἐκεῖνα ἔσθ' ἡμῖν τό τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές, περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμικτότατα ἔχοντα.

[4] L'argument ontologique, tel qu'il a été formulé par S. ANSELME, dans

3. Mais cette essence nécessaire n'est pas enfermée en soi comme en un cercle immuable. Elle n'est pas seulement essence suprême, mais cause suprême, et cause non seulement de soi, mais de la génération : c'est en vue d'elle que tout se produit. Ainsi, *l'essence nécessaire est cause nécessaire*. Sa nécessité n'est pas simple nécessité interne, nécessité d'être, elle est encore nécessité agissante, nécessité de production, en ce sens, du moins, que le devenir la suppose nécessairement, ἐξ ἀνάγκης, que chaque génération particulière se fait en vue d'une essence déterminée, et que tout le processus de la génération se fait en vue de l'être.

Le devenir qui est l'objet de la dialectique n'est donc pas le devenir sensible, irrationnel, ni le devenir de la pure possibilité, objet de la mathématique, mais le devenir de la réalité, suspendue à l'Idée du Bien : car toute géné-

le *Proslogium seu fides quaerens intellectum*, procède évidemment du Platonisme, dont on sait que S. Anselme, comme les anciens Pères de l'Eglise, était imprégné : il se rattache à ce réalisme platonicien qui lui faisait voir dans la vérité en soi la cause de la vérité de l'être, et dans celle-ci la cause de la vérité de la connaissance. L'argument ontologique présente, au point de vue qui nous occupe, ce caractère très remarquable, qu'il exprime fidèlement la pensée platonicienne sur l'*essence nécessaire*, et qu'il nous aide à la mieux comprendre. Ce caractère de nécessité, qui est attribué à Dieu ou à l'Etre, est bien le fond de l'ontologisme, comme de la doctrine platonicienne. Ainsi que le dit Descartes *(Rép. aux Sec. Obj.*, ax. X) : « Dans l'idée ou le concept de chaque chose l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe ; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un être souverainement parfait la parfaite et nécessaire y est comprise. » Nécessité aussi absolue que celle des démonstrations mathématiques, mais nécessité réelle, ou *nécessité d'être*, et non pas seulement nécessité formelle, comme en mathématiques *(Disc. de la Méth.* IV). — Nous trouvons chez Spinoza la même vue, mais portée à l'absolu, en sorte que l'Etre nécessaire, substance unique, absorbe tout l'être, et que tout en procède d'une manière éternelle et nécessaire : « *quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere...* » *(Eth.* I, pr. IX, sch. II); « *a summa Dei potentia... omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi...* » (pr. XVII, sch.) — Hegel a très bien répondu *(Log.*, tr. fr., 302) aux critiques dirigées par Kant contre l'argument ontologique, en montrant que le problème de Dieu est un problème unique : tandis que, pour les choses contingentes, l'existence se distingue de la notion, en Dieu elles sont identiques, et c'est cette unité même qui constitue Dieu, et qui en fait, dirons-nous, l'Etre nécessaire.

ration d'une chose réelle se fait en vue d'une fin, et cette fin est dans le domaine du bien[1].

## IV. Nécessité rationnelle et Nécessité irrationnelle. Le Bien et le Devenir.

### A. *La nécessité du devenir expliquée par l'essence nécessaire du Bien.*

Nous avons montré en quel sens l'Idée, pour Platon, est cause des choses et les détermine d'une manière nécessaire. Mais il convient d'insister sur ce point, et de rechercher avec précision comment, du point de vue de la pensée, la connaissance du Bien, ou de l'essence nécessaire, nous donne une connaissance nécessaire des êtres individuels, et comment, du point de vue de l'être, le Bien est cause nécessaire des choses.

1. Elle est très juste, dit Platon[2], la maxime d'après laquelle tout ce qui devient relève de la mesure. Seulement il faut prendre garde qu'il y a deux sortes de métrétiques. Tandis que la métrétique inférieure ne nous fait connaître les choses que dans leurs rapports réciproques, d'une

[1] V. *Phil.* 25 A s. : le devenir tout entier se fait en vue de l'être. Surtout le remarquable passage qui commence à 54 A. Πότερον οὖν τούτων ἕνεκα ποτέρου, τὴν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα φῶμεν ἢ τὴν οὐσίαν εἶναι γενέσεως ἕνεκα; 54 B-C. Φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης... Οὐκοῦν ἡδονή γε, εἴπερ γένεσίς ἐστιν, ἕνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνοιτ' ἄν... Τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι. Au sujet de cette dernière expression, R.-G. Bury, dans son édition du *Philèbe*, Cambridge, 1897, p. 125, 16, note que Platon paraît avoir préféré l'emploi de ἐκεῖνο à celui de τοῦτο, pour mieux marquer que ce Bien, en vue duquel existe tout ce qui devient, n'est pas παρ' ἡμῖν, mais a une résidence supérieure et, en quelque sorte, céleste.

[2] *Pol.* 285 A. Les deux métrétiques sont ainsi définies, 283 D : τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν, τὸ δὲ κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. Voilà le terme décisif. — V. à ce sujet une très intéressante étude de Rodier, dans *Archiv für die Gesch. der Philos.*, t. XV, 1902, p. 479 : la première métrétique est justement assimilée à la mathématique, et la seconde à la dialectique.

manière relative, et selon la pure généralité, la métrétique supérieure les apprécie par rapport à un *τρίτον τι*, qui est la juste mesure ou la convenance [1], et qui leur donne leur valeur propre, indépendamment de leurs relations réciproques, en nous les faisant connaître « selon l'essence nécessaire de la production », *κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*. La métrétique supérieure juge donc des choses d'après un critère moral : c'est en les saisissant dans leur rapport au bien, et comme découlant de l'essence nécessaire ou de l'Idée du Bien, qu'on les saisit dans leur individualité propre, dans ce qui les fait être nécessairement ce qu'elles sont et les rend comme telles intelligibles. *Connaître les choses individuelles dans leur rapport au Bien, — et c'est en cela que consiste la science, — n'est donc pas les connaître dans leur généralité, mais, au contraire, dans leur essence propre, en un mot dans leur nécessité.*

Tel est précisément le rôle, telle est la nature de la dialectique. Sous ses deux formes et dans ses deux moments [2], marche régressive, *συναγωγή*, par laquelle elle s'élève de la pluralité à l'unité du concept puis au principe suprême des choses, marche progressive, *διαίρεσις*, par laquelle elle redescend de l'Un aux réalités, — la dialectique a pour but de nous donner une connaissance nécessaire des choses. L'*induction* nous découvre le nécessaire : elle ne se fonde pas sur des instances isolées, car celles-ci laissent toujours un certain jeu à la pensée, une certaine indétermination aux êtres ; elle cherche à percevoir l'enchaînement des genres ; elle s'élève par degrés jusqu'au principe nécessaire qui légitime d'un coup toute sa marche, et qui fonde en réalité et en intelligibilité toutes les essences individuelles qui en procèdent. S'appuyant alors sur ce principe, la pensée cherche à rejoindre, par la *division*, les réalités individuelles : la division est le procédé propre à la dialectique; elle en est

[1] *Pol.* 284 E : πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον... C'est là un critère moral : car c'est par rapport à lui que l'on juge de la bonté et de la méchanceté des hommes et de leurs actions (283 E).

[2] V. ZELLER, II, $1^4$, 616 s.

la partie positive. Or, c'est là que le caractère de nécessité apparaît dans toute sa force : en redescendant du principe nécessaire, de l'*ἀνυπόθετον*, aux Idées, la dialectique les reconstruit rationnellement ; au lieu de nous présenter, comme les mathématiques, un monde épisodique, sans cohésion ni unité, d'êtres hypothétiques, isolés, que rien ne rattache à l'être, la dialectique, par sa méthode de division, nous présente un système de réalités bien liées, distinctes sans doute, mais maintenues ensemble par un principe supérieur, qui est l'Idée du Bien, et qui fait que, dans la nature, tout se tient : *τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης*[1].

2. Or, si, dans la nature telle que le dialecticien l'a saisie en la reconstruisant rationnellement pièce à pièce, tout se tient, si tout est un en même temps que plusieurs, c'est parce que le principe suprême n'est pas seulement le fondement de l'intelligibilité mais de l'être, parce que les êtres ne tiennent pas seulement de lui leur intelligibilité mais

[1] *Mén.* 81 C. — C'est dans le *Sophiste*, 253 D s., que Platon a le mieux décrit ce procédé de division, et en a fait l'application la plus complète. Pour bien comprendre son système, ainsi que l'a ingénieusement remarqué H. Maier, II, 2, 37 n. 2, il faut rapprocher les quatre modes décrits dans ce passage des quatre cas énumérés plus loin, 254 B-C : le premier, dans 253 D, correspond au troisième, dans 254 C ; le second au second ; le quatrième au premier ; le troisième au quatrième. On obtient ainsi quatre modes bien définis de participation des genres : 1° (I = 3) Une idée de genre se sépare en ses espèces, et s'étend sur elles ; les dernières sont donc indépendantes les unes des autres, et subsistent par elles-mêmes, mais, en tant qu'elles ont en commun un genre unique, elles participent à l'unité. 2° (II = 2). Des concepts différents, qui ne sont pas à considérer comme les espèces d'un genre, ont cependant une marque en commun, et sont maintenus ensemble par un concept extérieur, en sorte qu'ils participent les uns des autres ἐπ' ὀλίγον. 3° (IV = 1) Il y a des concepts tout à fait disparates, comme le mouvement et le repos, qui cependant, περιεχόμενα ὑπὸ τοῦ ὄντος, ont quelque chose en commun. 4° (III = 4). Des idées comme l'*être* et l'*autre* s'étendent sur la totalité des idées multiples. — Ainsi se trouve fixé dans quelle mesure les idées individuelles participent ou non les unes des autres. Les définitions qui se fondent sur ce système perdent alors leur caractère provisoire, hypothétique, en s'appuyant sur un principe supérieur : lequel principe est, en dernier ressort, l'Idée du Bien (*Rép.* VII, 533 C ; cf. 511 B, 522 A), puisque le *Philèbe* nous apprend que le Bien est la « cause du mélange », le principe qui préside à la participation, ou à la « communion », des genres. Ces textes sont ainsi le complément indispensable du texte du *Sophiste*.

leur essence et leur être, parce qu'il est cause, cause unique, mais cause dont l'action, infiniment riche et variée, n'est pas réductrice, mais productrice et préservatrice des réalités individuelles qui en procèdent. La *génération réelle* ou actuelle, la production des êtres, s'ajoute ainsi à la *génération intelligible*. Mais elle est infiniment plus difficile à expliquer. Les effets ne sont pas intelligibles sans leur cause ; si les effets sont donnés, ne fût-ce que pour notre pensée, comme simples apparences, la cause est nécessairement donnée du même coup, comme condition de leur connaissance : cette cause, c'est l'objet nécessaire de la Pensée. Mais, de ce que l'être nécessaire est, il ne suit point que les objets soient nécessairement.

C'est par une certaine conception de la liaison causale que Platon cherche à résoudre le problème ; c'est par là qu'il échappe à la théorie éléate d'une unité immobile et indifférenciée, sans tomber dans la doctrine qui résorbe le monde en une pluralité d'atomes isolés, inintelligibles, emportés dans un éternel mouvement. Pourquoi les « amis des idées », tout en reconnaissant la pluralité des êtres, ont-ils été conduits finalement aux sophismes de l'éléatisme ? Parce qu'ils refusent à l'être toute puissance, toute causalité effective. Platon, au contraire, conçoit l'être comme une force, *δύναμις*[1] : cette force, sans doute, se suffit à elle-

[1] *Soph.* 247 D-E. Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. — On a beaucoup discuté sur ce texte. Remarquons cependant que cette définition de l'être par la δύναμις, admise provisoirement (247 E) contre les matérialistes, est reprise ensuite par Platon (248 C) contre les « amis des Idées » (probablement les Mégariques) : c'est donc qu'il la fait sienne, et qu'elle vaut de la réalité prise absolument. Platon ajoute d'ailleurs (249 B) : le savoir exige qu'il y ait, dans les êtres, en plus de la permanence, un certain principe de mouvement, ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ. L'être est donc bien défini par la δύναμις : et ce terme désigne, non pas une simple « possibilité », mais un pouvoir de production efficace (cf. *Rép.* V, 477 C. Zeller, II, $1^4$, 689. n. 3, a bien mis ce point en lumière). Il acquiert toute sa signification si on le rapproche des textes, que nous étudions plus loin, où est exposée la théorie de la causalité des Idées : du *Phédon* d'abord, puis du *Philèbe*, qui reprend et complète la thèse du

même, et elle n'est pas assujettie au devenir, mais elle est douée de vie et de pensée, elle est agissante[1].

Ainsi, chez Platon, le *dynamisme* se mêle intimement à l'*ontologisme*, et il vient l'éclairer. Si les Idées étaient, comme le prétend Aristote, de simples concepts hypostasiés, et rien de plus, elles pourraient, sans doute, expliquer ce qui, dans le changement des apparences, demeure constant, elles ne seraient pas causes effectives des choses. Or, l'essence de l'Idée, pour Platon, ce n'est pas tant d'être *archétype* que d'être *cause :* l'Idée étant le réel originel, la seule réalité véritable, il est impossible de concevoir en dehors des Idées aucune cause primitive et réellement agissante. Les Idées sont le principe qui fait être les choses ; et,

*Phédon*, en montrant dans le Bien la « cause du mélange », d'où procède tout être (or cette cause suprême, le Bien, ou le Νοῦς, c'est l'Idée, l'Idée prise dans son acception la plus haute et la plus réelle l'Idée suprême). Que les Idées soient causes, c'est là encore ce qui ressort de la critique d'Aristote : car, pour établir que la doctrine platonicienne manque d'un principe agissant, ou de causes, Aristote s'efforce de prouver que les Idées ne sont pas réellement causes ; c'est donc que Platon ne connaissait pas d'autres causes que les Idées. Le texte du *Sophiste* ne marque pas un changement de front dans l'attitude de Platon : c'est là ce que nous reconnaîtrons aisément avec M. Diès *(Déf. de l'Etre et de la Nat. des Idées dans le Soph.*, introd.) ; la théorie qui y est impliquée est substantiellement celle du *Phédon*, comme elle est celle du *Philèbe :* mais ces rapprochements mêmes nous autorisent à l'interpréter comme un *dynamisme*, malgré l'interprétation contraire de cet auteur, qui à la suite de Brochard *(Etudes de philos. anc.*, 140; Diès, 67, n., et chap. II et III) refuse toute causalité aux Idées, comme si le pouvoir causal détruisait en elles l'immutabilité. La solution de la difficulté nous paraît être fournie par la notion de détermination nécessaire : tel est le fond de la δύναμις.

[1] *Soph.* 248 E. ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι; il me paraît évident que le terme παντελῶς ὄν désigne ici, non pas le monde *visible* (Diès, 83), mais « l'être » pris dans sa totalité, sur lequel a porté toute la discussion antérieure (voy. Brochard, *la Théorie platonicienne de la participation*, dans *Etudes de philos. anc.*, p. 138-9. Cf. du même *la Morale de Platon*, id. p. 200; Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, 1874, p. 138; Rivaud, *le Problème du devenir*, p. 327). Or cet « être total », cet « être complet », quoi qu'en dise Teichmüller, comprend au premier chef les Idées elles-mêmes. D'autre part, s'il ne semble pas que « vie et mouvement » doivent être pris ici « dans leur sens propre et physique » (Rodier, *Evol. de la dial. de Plat.*, *Ann. phil.*, t. XVI, 1905, p. 63), ces termes sont autre chose que de simples métaphores : ils s'éclairent singulièrement si on les rattache à la conception de la détermination causale par le Bien.

comme cet être est tel qu'il ne peut s'expliquer que par une activité raisonnable commandée par une fin, la raison doit leur être attribuée : les Idées sont à la fois causes conceptuelles, causes efficientes et causes finales.

Il est remarquable, à ce point de vue, que le premier des dialogues où Platon expose dans toute sa force la théorie des Idées, le *Phédon*[1], nous présente les Idées précisément comme causes, et montre dans la causalité la raison d'être, le fondement et la justification des Idées. Quelle est la cause du devenir[2] ? La doctrine naturaliste des anciens physiologues ne nous fournit à ce sujet aucune réponse satisfaisante : les causes physiques aveuglent l'esprit, et ne peuvent rendre compte ni de ce qui devient, ni de ce qui est ; ce n'est rien dire que de dire : l'homme grandit parce qu'il boit et qu'il mange[3]. Anaxagore l'a bien compris ; mais, après avoir cherché dans le Νοῦς la raison suprême qui a présidé à la formation du monde, et qui continue à le diriger et à l'organiser en vue du mieux, Anaxagore, lorsqu'il s'agit d'expliquer le détail des événements, met toujours à la place des causes rationnelles les causes matérielles[4]. Or, celles-ci ne sont que des *conditions*, non des *causes :* elles sont les moyens indispensables à la réalisation d'une fin une fois posée ; mais, qui pose cette fin? la raison. Si Socrate est actuellement assis dans sa prison, ce n'est pas parce qu'il a des os, des muscles et des nerfs, mais parce qu'il a la notion du meilleur, parce qu'il estime qu'il est plus juste d'obéir à la volonté de la cité que de s'y soustraire

[1] Sur la date de ce dialogue, voir l'app. I.

[2] *Phédon* 95 E. περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. 96 A Ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι .. Il faut lire tout l'admirable passage qui suit.

[3] Après avoir cherché les raisons des phénomènes dans leurs causes physiques, expose Socrate, 96 C, ἐγὼ ἃ καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην... τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην. ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἃ πρὸ τοὺ ᾤμην εἰδέναι, περὶ ἄλλων τε πολλῶν καὶ διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται. Τοῦτο γὰρ ᾤμην πρὸ τοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν... 97 B. Mais, à présent, dit Socrate, je ne crois plus même savoir δι' ὅ τι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου.

[4] *Phéd.* 97 C-98 C.

par la fuite[1]. Les seules causes vraies et agissantes, ce sont les causes finales. Or, l'Idée est précisément telle qu'elle agit à la manière d'une fin; c'est comme fin qu'elle est cause de l'un et de la pluralité : elle détermine chaque chose individuelle, comme l'ensemble, à la manière du meilleur[2]; car le Bien est le support de toute existence individuelle, en même temps qu'il est le principe qui lie et maintient ensemble toutes choses[3]. Chaque chose particulière est donc ce qu'elle est par sa participation à l'essence, ou à l'Idée, conçue comme un principe de détermination finale, intelligente, clairvoyante et qui discerne, en quelque sorte, l'individualité des êtres.

Nous avons là tout l'essentiel de la pensée platonicienne. Le réel, ou l'Idée, est un principe de nécessité, et de nécessité intelligente, car la seule vraie détermination est la détermination par la fin.

### B. *Les deux positions de la pensée platonicienne.*

Cependant, il ne semble pas que Platon, dans les premiers dialogues, ait dégagé avec toute la précision désirable la nature de ce lien causal, ou de cette détermination des

[1] 98 C... ὥσπερ ἂν εἴ τις... λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι ξύγκειταί μου τὸ σῶμα ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων..., ἀμελήσας τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας λέγειν, ὅτι ἐπειδὴ Ἀθηναίοις ἔδοξε βέλτιον εἶναι ἐμοῦ καταψηφίσασθαι, διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἐμοὶ βέλτιον [κάλλιον, dit-il plus loin, 99 A, suivant une expression très caractéristique du point de vue moral des Grecs] αὖ δέδοκται ἐνθάδε καθῆσθαι, καὶ δικαιότερον παραμένοντα ὑπέχειν τὴν δίκην ἣν ἂν κελεύσωσιν... 99 A. *Conditions* et *causes* : Ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν [les conditions matérielles] λίαν ἄτοπον · εἰ δέ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν, καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω, οὐκ ἂν οἷός τ' ἦν ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι · ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἃ ποιῶ (καὶ ταῦτα νῷ πράττω), ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει, πολλὴ ἂν καὶ μακρὰ ῥαθυμία εἴη τοῦ λόγου. Τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ' ἄν ποτ' εἴη αἴτιον. Cette doctrine de la *nécessité hypothétique* des conditions, définie dans le *Phédon*, se retrouve sous une forme non moins précise dans de nombreux textes du *Timée*, 46 C, 68 E.

[2] 98 B. ἑκάστῳ οὖν αὐτὸν [Ἀναξαγόραν] ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσασθαι ἀγαθόν.

[3] 99 B-C. τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν,... καὶ ὡς ἀληθῶς τἀγαθὸν καὶ δέον ξυνδεῖν καὶ ξυνέχειν οὐδὲν οἴονται.

choses par l'Idée. C'est la *participation* à la beauté, dit-il dans le *Phédon* (100 C), qui fait être tel objet beau : et le terme de participation, *μέθεξις*, exprime assurément une relation causale. Mais, plus loin (100 D), ce rapport de l'Idée aux choses, il le conçoit comme une *présence*, *παρουσία*, de l'universel dans le particulier, et ailleurs comme une *ressemblance* ou une *imitation*, *παράδειγμα*, *μίμησις*[1]. C'est qu'à ce stade Platon n'est pas encore arrivé à une notion pleinement satisfaisante de la détermination causale : entre l'Idée et les choses il y a hétérogénéité ; il y a saut de l'une aux autres. Aussi, pour rattacher à l'Idée sa copie, est-il obligé de recourir aux mythes de la préexistence, de la chute, d'une déchéance de l'âme. Mais toutes ces représentations mythiques, pour un esprit avide d'intelligibilité, ne sont que des pis-aller, et leur symbolisme ne résout pas, il couvre seulement d'un voile léger, le dualisme radical qui subsiste malgré tout entre l'Idée et les choses. L'effet demeure hétérogène à sa cause, et sans liaison nécessaire avec elle.

Le *Parménide* marque un point critique dans le développement de la pensée platonicienne. Platon y montre très fortement[2] que, sans abandonner la conception des Idées, sans cesser d'assigner à chaque être une Idée déterminée et immuable, ainsi que l'exigent la science et le discours[3], on doit renoncer à poser les Idées absolument à part, comme des êtres qui existeraient par eux-mêmes et se suffiraient à eux-mêmes. Si l'on sépare radicalement l'Idée et les choses,

[1] *Rép.* 592 B, 597 E-598 B. — V. JOWETT et CAMPBELL, *Plato's Republic*, II, 309. — *Phéd.* 74. C'est parce que les choses sensibles, contingentes et imparfaites, ressemblent aux Etres éternels, immuables et parfaits, qu'elles peuvent les évoquer en nous par la réminiscence.

[2] Voir *Parm.* 130 B et suiv. PROCLUS, dans son *Commentaire du Parménide* (éd. Cousin, t. IV, p. 25), a bien montré que ce dialogue n'est pas un simple exercice logique, mais qu'il a une portée ontologique. Cf. BROCHARD, *Etudes*, 131.

[3] 135 B-C. Εἴ γέ τις δὴ αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι,... μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅπῃ τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.

la cause et l'effet, toute tentative pour les rapprocher ensuite est vaine et condamnée d'avance : ni la « participation », ni l' « imitation », ne parviendront à expliquer qu'elles communiquent entre elles ; il n'y aura de rapports que des Idées aux Idées, ou des choses aux choses[1]. Le *Parménide* nous laisse déjà entrevoir de quel côté Platon va chercher la solution de la difficulté. Si la théorie éléate de l'unité absolue, τὸ ἓν ἕν, conduit à des absurdités, ne faudra-t-il pas admettre qu'en un sens *l'un est plusieurs*[2], qu'il participe de quelque façon à l'être et au devenir? L'Idée apparaîtrait alors comme une unité multiple, les choses comme une multiplicité une, et il n'y aurait plus entre l'une et les autres un abîme infranchissable.

Resterait encore, cependant, à franchir la distance qui les sépare. C'est à quoi Platon s'est efforcé dans les derniers dialogues : il ne se contente pas de rapprocher l'Idée et les choses, l'un et le multiple; il cherche à découvrir entre ces deux termes une communauté de nature, afin de rendre intelligible le lien causal qui les unit, et de donner à ce lien un caractère de nécessité non plus hypothétique, ou subordonné à l'existence inintelligible du devenir, mais absolu, et procédant de l'être même de l'Idée : en sorte que la nécessité de la génération soit toute semblable à la nécessité interne de l'être.

Il est probable qu'en plus du souci d'intelligibilité et d'harmonie, qui est la caractéristique du génie grec et du génie de Platon en particulier, une réflexion plus profonde sur les conditions de la mathématique, et sur son irréductibilité à la pure logique du *même*, fut ce qui amena Platon à réintégrer dans l'Idée l'irrationnel qu'il en avait d'abord

[1] 133 A. Ὁρᾷς... ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἴδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὑτὰ διορίζηται. 133 E. οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα [τὰ εἴδη] τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ'... αὐτὰ αὑτῶν καὶ πρὸς αὑτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστι, καὶ τὰ παρ' ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς ἑαυτά.

[2] 137 A s. Τὸ ἓν ἄρα ὂν ἕν τέ ἐστί που καὶ πολλά... (145 A) A ce passage du *Parménide* il faut rattacher le texte capital du *Philèbe*, 14 C-17 A, — sur l'unité du multiple et la multiplicité de l'un, — qui l'éclaire d'une vive lumière, et qui nous montre que telle est bien la pensée de Platon. Nous y revenons un peu plus loin.

banni pour l'attribuer exclusivement au sensible. Aussi le voyons-nous, dans le *Sophiste* comme dans le *Philèbe*, admettre un certain mélange des Idées, ou, plus exactement, une certaine *participation des genres*, suivant des lois bien définies, qui font que les Idées, sans être isolées les unes des autres, ne se mêlent point cependant d'une manière quelconque[1]. Cette participation des Idées entre elles suppose nécessairement qu'il y a autre chose que l'être, un non-être relatif, qui n'est pas le contraire de l'être, mais qui en est distinct[2] : c'est cette nature de l'*autre* qui, se répandant parmi l'ensemble cohérent des Idées, permet à chacune de ne pas se confondre avec l'être pur, et garantit les différences individuelles des êtres, sans supprimer l'unité de l'être, condition de son intelligibilité[3]. Le réel n'est donc pas *l'être* pur[4], mais *un être* déterminé en relations définies avec d'autres êtres, mélange de même et d'autre, d'être et de non-être, de repos et de mouvement. Les éléments des nombres, l'un et le multiple, deviennent ainsi les éléments de l'être. La génération des Idées est identique à la génération des nombres : le nombre idéal, comme le nombre mathématique, est une essence mixte, engendrée par l'union de deux principes, l'un et l'indéfini, dont le premier est au-dessus, et le second au-dessous, de l'être[5]. Aristote, voulant caractériser ce dernier stade de la pensée platoni-

[1] *Soph.* 249 C. *Phil.* 63 B. — Sur la participation des Idées ou des genres, v. le texte du *Soph.* 253 B, que nous avons cité plus haut.

[2] 241 D : contre Parménide. Τό τε μὴ ὂν ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν οὐκ ἔστι πῃ. 257 B Ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.

[3] 256 D. Κατὰ πάντα ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ.

[4] Gomperz (*Griechische Denker*, t. II, p. 456) dit très justement que le résultat essentiel du *Sophiste*, c'est la libération définitive des liens de l'Eléatisme.

[5] Que Platon entende bien déterminer par là les principes spécifiques des Idées, et non pas ceux de la réalité en général, c'est ce que prouve à l'évidence le texte du *Philèbe*, 16 C : Καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Ainsi ce sont bien les Idées, c'est-à-dire les « êtres immuables et éternels », qui sont composés de l'*un* et du *plusieurs*, produits par le mélange du *fini* et de l'*infini* : μικτὴ οὐσία, 27 B.

cienne, dira justement que c'est l'opération de l'unité sur la dyade indéfinie du grand et du petit qui produit les Idées et les nombres subséquents[1].

Toutefois, ce qu'il convient de faire remarquer ici, contre Aristote, c'est que cette théorie des Idées-Nombres, ou de la participation des genres, n'est nullement la réduction du réel au logique. La mathématique, telle que la conçoit Platon, ne se ramène pas à des considérations exclusivement logiques. Platon, avec les géomètres du cinquième siècle[3], avait dépassé la conception pythagoricienne, selon laquelle la ligne n'est qu'une somme de points : le point, pour Platon, n'est pas un *élément*, στοιχεῖον, de la ligne, il en est le *principe* générateur, ἀρχή ; c'est-à-dire qu'il en diffère qualitativement[3]. Les notions de limite, de continuité, d'incommensurables, devenues familières aux géomètres, avaient produit dans la pensée une révolution toute semblable à celle que produira au dix-septième siècle la découverte du calcul infinitésimal, qui prépara la voie à la doctrine de l'évolution.

A la critique de la théorie des Idées-Nombres par Aristote nous opposerons donc une fin de non-recevoir : bien loin qu'on puisse reprocher à Platon, comme le fait Aristote, d'avoir assimilé les déterminations conceptuelles, qualitatives, aux déterminations numériques et quantitatives, et d'avoir ainsi cherché à tirer la réalité substantielle de rapports purement logiques, on doit lui faire honneur de cette vue singulièrement profonde d'après laquelle, dès qu'on aborde le réel, il faut dépasser le point de vue logique d'une unité indifférenciée dont les seules déterminations sont des déterminations quantitatives, dont tous les éléments sont

[1] V. en particulier *Méta.* A, 6, 987 b 20. M, 7, 1081 a 14, etc. Sur la valeur incontestable du témoignage d'Aristote à ce sujet, v. Robin, n. 261 (p. 635 s., 645).

[2] V. Milhaud, p. 340.

[3] Tel est le témoignage exprès d'Aristote, *Méta.* A, 9, 992 a 20 : Platon, dit-il, appelait le point ἀρχὴν γραμμῆς (sur le sens de ἀρχή, par opposition à στοιχεῖον, v. Δ, 1 et Δ, 3). Cette formule est d'autant plus significative qu'Aristote, pour les besoins de sa polémique, reproche aux Platoniciens d'avoir réduit le « principe » à l' « élément » : ἀρχὴν πᾶσαν στοιχεῖον ποιοῦσι (N, 4, 1092 a 5).

homogènes, et au sein de laquelle il n'y a d'autre « mouvement » qu'un passage analytique du même au même. La mathématique elle-même, dans la mesure où elle s'approche du réel, est obligée de faire intervenir des considérations de qualité, puisque la ligne n'est pas une sommation de points, et encore d'admettre un passage du *même* à l'*autre*, puisque la circonférence, comme l'avait montré Hippocrate de Chios, est autre que le polygone, et ne peut se construire avec lui.

Or, si les mathématiques, où l'on n'a affaire qu'à une réalité possible, sont irréductibles à la logique de l'analyse, à plus forte raison la réalité vraie, la réalité actuelle des Idées, y est-elle étrangère : les Idées sont liées, sans doute, puisqu'il y a entre elles une participation, mais elles sont qualitativement distinctes, et comme telles ἀσυμβλητοι ; ce sont des qualités définies, non des quantités définies[1]. Au dilemme dans lequel Aristote prétend enfermer Platon[2], — ou l'unité absolue et immobile des Eléates, si l'on se refuse à admettre une combinaison des Idées, ou l'irréalité, si les Idées sont conçues comme des unités identiques et homogènes, susceptibles d'être sommées, — à ce dilemme Platon échappe par sa théorie de la participation définie de réalités qualitativement distinctes.

Le véritable être est un[3]. Mais l'unité que Platon attribue à l'Idée n'est pas l'unité abstraite de l'Etre des Eléates; c'est l'unité concrète du concept socratique, qui n'exclut pas la multiplicité, qui l'implique au contraire[4] : la simple affirmation de l'être de l'Idée suppose la pluralité du prédicat et du sujet[5]. Ainsi, tout est un et plusieurs[6]; toute

[1] V. le commentaire de BONITZ sur la Métaphysique, p. 539.
[2] *Méta.* M, 7.
[3] L'être est *un*, mais il n'est pas *l'un*. *Parm.* 137 C s. *Soph.*, 243 D-245 B : τὸ ὂν ἓν εἶναί πως, οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνί...
[4] ZELLER, II, 1⁴, 675.
[5] C'est le cas de cette affirmation « l'un est » : si l'un n'est que l'unité d'une unité, il n'est plus l'unité que d'un nom (244 D). Mais rien n'empêche qu'une pluralité ne participe de l'unité, ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει (245 A).
[6] ἓν καὶ πολλά, *Phil.* 15 D, 16 D.

Idée est l'unité d'une multiplicité : et cette unité n'est pas l'unité d'un point ou d'un élément simple, pas plus qu'elle n'est un principe général et formel ; cette multiplicité, d'autre part, n'est pas celle de quantités additionnables. Le multiple[1], c'est l'indéfini, le principe indéterminé, susceptible de recevoir le plus et le moins, c'est-à-dire un accroissement et une diminution qualitatifs, comme le plus chaud et le plus froid : mais l'infini est absolument rebelle à la quantité, au combien et à la mesure. L'Un, c'est le Bien[2] : en effet, la cause qui préside au mélange du fini et de l'infini, la cause de la génération, le principe actif et producteur qui ordonne toutes choses, et qui fait du mélange une combinaison, κρᾶσις, un tout, et non point un simple assemblage d'éléments distincts[3], cette cause est du même genre que l'intelligence[4] ; elle est beauté, proportion ou juste mesure, et vérité[5] : or c'est précisément sous ces trois Idées que nous pouvons saisir le Bien, lequel est supérieur à l'essence, en pouvoir et en dignité[6].

[1] *Phil.*, 25 C. Τὸ τοῦ ἀπείρου γένος,... ἡ τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένη φύσις. Cf. 24 C : le plus et le moins excluent le combien, οὐκ ἐᾶτον εἶναι ποσὸν ἕκαστον, et la mesure, τὸ μέτριον, parce que le combien et la mesure sont fixes, et cessent d'être s'il y a accroissement τὸ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο.

[2] Aristote prétend, il est vrai (N, 4, 1091 b 13), que c'est l'Un et non le Bien qui est, pour Platon, l'essence du principe premier, en sorte que le Bien serait un attribut de l'Un, donc subordonné à lui, et seulement cause par accident. Mais cette interprétation, — qu'on rapproche généralement du témoignage d'Aristoxène de Tarente (cité par Zeller, II, 1[4], 712, n. 3), d'après lequel les auditeurs de Platon étaient déçus de l'entendre parler du Bien comme de l'Un (cf. Robin, n. 433), — est en contradiction formelle avec la doctrine de Platon *telle qu'il l'a exprimée lui-même*, et paraît reposer, soit sur une incompréhension, soit sur une déformation, de la doctrine platonicienne. C'est pourquoi nous y opposons une fin de non-recevoir.

[3] *Phil.* 27 B, ἡ τῆς μίξεως αἰτία καὶ γενέσεως. 26 E, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον. 27 B, τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν. Sur le mélange, κρᾶσις, dû à l'action de la juste mesure, v. 64 D-E. — Cf. à ce sujet G. Rodier, *Traité de l'âme* (1900), II, p. 60.

[4] 30 D-E. νοῦς ἐστὶ γένους τοῦ πάντων αἰτίου.

[5] Sur ces trois termes, cf. Bury, éd. du *Philèbe*, 175.

[6] Platon, cherchant quelle est la cause du mélange, ajoute : Cette recherche nous conduit au vestibule du Bien, ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ προθύροις καὶ τῆς οἰκήσεως ἐφεστάναι τῆς τοῦ τοιούτου (*Phil.* 64 C). Et plus loin, 64 E-65 A : Νῦν δὲ κατέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ

Le Bien est ainsi la cause suprême, la cause unique de toutes choses ; c'est lui qui fait l'unité du réel : mais il la fait à la manière de la pensée lorsqu'elle détermine un sujet par ses prédicats, lorsqu'elle affirme, par exemple, la « bonté » de l'« homme ». Le Bien est un principe de détermination interne pour les choses qu'il détermine. L'Un ne s'applique point à la multitude d'une manière mécanique, il ne réduit pas la multitude à une unité indifférenciée : il est principe de différenciation pour les choses auxquelles il s'applique[1]. Réalité infiniment riche, inépuisable, sagesse absolue et universelle, le Bien est la raison qui gouverne le monde et dont la nôtre est tirée[2] ; il est présent partout, dans la variété des formes individuelles, et il organise diversement les choses, sans cependant se morceler avec elles : car le Bien, étant d'une beauté et d'une pureté sans

φύσιν... Εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμίξει... Que le Bien soit supérieur à l'essence, c'est ce qu'établit le texte de la *Rép.*, 509 B, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. — V. app. II, à propos de la thèse de Natorp.

[1] *Phil.* 16 D. La dialectique s'attache à saisir les nombres intermédiaires entre l'un et l'infini, d'où procède la « génération vers l'essence », 26 D : γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων. — Je ferais volontiers rentrer dans le Bien non seulement le quatrième genre, c'est-à-dire la cause du mélange, mais le cinquième, qui est mentionné provisoirement dans l'énumération, le *principe de dissociation*, διάκρισίν τι δυνάμενον, et dont il n'est plus question dans la suite. Si, avec M. Lachelier (*Rev. de Méta. et de Mor.*, mars 1902), on admet l'identification faite par Plutarque (*De Ei apud Delphos*, 15) des principes du *Philèbe* et de ceux du *Sophiste*, cela reviendrait à dire que le Bien, ou *la cause* de l'être, renferme à la fois *le même* (ταὐτόν) et *l'autre* (θάτερον. *Soph.* 254 E), c'est-à-dire les deux principes qui, dans l'ordre de la pensée, permettent d'affirmer un prédicat d'un sujet, la « bonté » de l' « homme » par exemple (251 A-B), en posant la chose comme une, puis en la désignant par plusieurs propriétés, οὕτως ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν. Cette vue logique nous fait bien saisir le sens de la métaphysique platonicienne, qui est en son fond une logique, ou plus exactement un ontologisme.

[2] 28 D : τὰ ξύμπαντα καὶ τὸ ὅλον... νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν. 30 A : Πόθεν [τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ψυχὴν] λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε ;... τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι ἐνόν. 30 B : πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν. Remarquer le terme extrêmement caractéristique de παντοία, appliqué à cette sagesse, comme aussi ceux de διακοσμεῖν, de κοσμοῦσα et de συντάττουσα, pour désigner son action (28 E. 30 C).

pareilles, est distinct des choses, et leur est transcendant ; il faut bien se garder, dit Platon, de confondre la cause avec ce qui obéit à la cause pour la génération : la cause est autre que l'effet qui la suit[1].

C'est dire que *la cause est distincte de ses effets, sans leur être cependant hétérogène. Le Bien est à la fois transcendant et immanent aux choses.*

Dès lors, la notion de nécessité causale dans Platon devient très claire pour nous.

1° Le lien de la cause à l'effet ne se réduit pas à une nécessité analytique : l'être est qualitatif ; les êtres sont distincts et irréductibles ; l'effet est autre chose que la cause.

2° Entre l'Un ou le Bien et la multitude, entre l'Idée et les choses, entre la cause et l'effet, il n'y a pas un abîme infranchissable. Les espèces intermédiaires sont comme le moyen terme qui unit les essences nécessaires à l'infini de la réalité individuelle, multiple et indéterminée[2]. Bien plus, entre ces deux termes ainsi liés, tout distincts qu'ils soient, il y a communauté de nature. En faisant du non-être, du multiple, de l'indéfini, un des éléments de l'Idée, en considérant les êtres éternels comme des essences mixtes, produites par le mélange du fini et de l'indéfini, de l'un et du multiple[3], Platon rend intelligibles, non seulement le mélange des Idées entre elles, mais la *partici-*

[1] *Phil.* 27 A. ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ. Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.

[2] *Phil.* 16 D-17 A. τὸν ἀριθμὸν τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός. Tandis que l'éristique ne considère que l'Un et l'infini, la dialectique s'attache à saisir la détermination causale : οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, [καὶ πολλὰ] θᾶττον καὶ βραχύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς · τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει, οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους. — Lutoslawski, *The Origin and growth of Plato's logic*, 1897, p. 464, remarque qu'on trouve déjà ici l'usage aristotélicien du *moyen*, τὸ μέσον αἴτιον, en sorte que « la théorie aristotélicienne du syllogisme fut plus que préparée par Platon ».

[3] *Phil.* 16 C. ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.

*pation des choses aux Idées*, ou, en d'autres termes, la causalité productrice de l'Idée, et la génération des êtres sensibles, le devenir.

Le devenir, ἡ γένεσις, est conçu dans le *Timée* comme produit par le mélange de l'Idée et de la matière[1]. Or, entre l'Idée et la matière il n'y a pas un dualisme radical : la matière participe en quelque façon, quoique obscurément, à l'intelligible[2]; d'autre part, l'Idée étant une essence mixte, due au mélange de l'un et de l'infini, est singulièrement proche du devenir, qui est dû au mélange de l'Idée et de la matière indéfinie. La cause intelligible est de même nature que ses effets sensibles, puisque les mêmes éléments entrent dans la composition de l'une et des autres ; et elle leur est immanente, puisque c'est elle qui les anime, qui leur communique la vie, le mouvement[3], et cette révolution régulière, analogue à la connaissance, image mobile de l'immuable éternité[4].

Il semble, dès lors, que la génération des choses soit tout à fait assimilable à la génération des Idées, et que la production sensible procède de la même nécessité que l'être de l'Idée. L'Idée engendre les êtres sensibles en vertu du même mouvement par lequel elle unit en elle-même, et fait passer à l'existence, l'un et l'indéfini. Tout le devenir, le devenir sensible comme le devenir intelligible, c'est-à-dire tout ce qui est, est déterminé par l'essence nécessaire, dans laquelle on le saisit à sa source, et d'une manière qui satisfait pleinement la raison. La nature est comme l'art humain[5] : tout s'y fait en vue d'une fin ; et

[1] *Tim.* 48 E-49 A. 50 B-52 D.

[2] 51 A. τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν... ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ.

[3] Cf. les textes du *Soph.*, 248 E, et du *Phil.*, 26 E etc., déjà cités. Sur la présence du Νοῦς dans le κόσμος, v. *Tim.* 30 B. L'âme communique au monde son mouvement circulaire, qui est le plus adapté à la pensée : κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ... κύκλῳ... στρεφόμενον (34 A), τὴν [κίνησιν] περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν (*id*).

[4] V. 36 B-E s. 37 D. εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος. 39 D-E.

[5] V. p. ex. *Soph.* 265 E : θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ, τὰ δ' ἐκ τούτων ὑπ' ἀνθρώπων ξυνιστάμενα ἀνθρωπίνῃ.

cette fin est le bien, ou le beau : elle seule est cause ; toutes les autres choses, que nous appelons « causes », ne sont que des « conditions » ou des moyens pour la réalisation du bien[1] ; elles n'ont donc qu'une nécessité hypothétique et dérivée. La fin, seule, existe nécessairement, en vertu de sa seule essence : et les choses sont, et sont intelligibles, dans la mesure où leur être participe à cette nécessité interne qui fait être l'Idée, le Bien. Pourquoi les nombres mathématiques demeurent-ils de simples possibilités? Parce qu'il n'y a pas de raison pour que l'unité se répète plus ou moins : la finalité est exclue de la génération des nombres mathématiques. La nécessité logique est sans rapport avec le réel : la seule nécessité réelle, c'est la détermination par la fin.

### C. *Le dualisme subsiste.*

Il y a là un effort très remarquable pour ramener le problème de la causalité externe au problème de la causalité interne. Cependant, malgré tout, un dualisme subsiste entre la nécessité aveugle qui procède du hasard, et la détermination intelligente par le Bien[2]. C'est qu'en effet les Idées, bien qu'elles participent entre elles et au non-être, n'en sont pas moins complètes par elles-mêmes. Pourquoi

[1] *Tim.* 46 C-E. τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν.

[2] 46 E. χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται. Sur l'opposition de cette nécessité mécanique, analogue à l'εἱμαρμένη, et de la cause finale, intelligible, cf. *Lois* X, 889 C.-C. Baeumker, *Problem der Materie*, Münster, 1890, II, 2, p. 125 s., a bien marqué cette opposition, quoiqu'il ait trop restreint le sens du mot ἀνάγκη chez Platon en le faisant synonyme de mécanisme. Il y a une « nécessité » rationnelle pour Platon, et le destin même y est soumis : les *Lois*, 904 C, parlent de εἱμαρμένης τάξις καὶ νόμος. Mais les mythes du *Politique*, du *Timée* et des *Lois* ne permettent pas de l'y réduire : ils laissent subsister dans le monde un principe de désordre radical. C'est pourquoi Eudème n'avait pas tort, semble-t-il, lorsqu'il reprochait à Platon d'avoir fait de son second principe (la matière) la cause du mal dans les choses, c'est-à-dire du désordre et de l'indétermination (ap. Plutarque, *De an. procr. in Tim.* 7, cité par Zeller, II, 1[4], 765, 5). Mais de là à conclure avec Aristote (*Méta.* N, 4, 1091 b 23) que ce second principe de Platon est le Mal en soi, il y a loin (Robin, 579).

donc y a-t-il autre chose qu'elles ? Pourquoi n'épuisent-elles pas le réel ? Il faut nécessairement poser à côté du Bien une imperfection radicale, une *ἀνάγκη*[1] illogique, amorphe, réceptacle de toute génération sensible. Cette nécessité brute a bien pu céder devant l'intelligence, et, se pliant à elle, « mener au bien la plupart des choses qui naissent », en sorte que la causalité finale se substitue à la causalité mécanique. Il n'en demeure pas moins vrai que cette nécessité a contraint l'Idée à déchoir : elle est le fond du sensible éternellement soustrait à l'Idée, et ne ressemble que de très loin au non-être des Idées, qui exprime simplement l'altérité des êtres.

Ainsi, l'être est nécessairement, en vertu d'une nécessité interne qui fait que son essence, comme diront plus tard les ontologistes, implique son existence. Mais, s'il y a, pour l'essence suprême, nécessité d'être, on ne voit pas qu'il y ait nécessité de production ou de génération. Tout ce qu'on peut dire, c'est que, si le devenir existe, il suppose nécessairement une cause de la génération, d'où il procède : et cette cause, ce sera l'essence immuable et nécessaire[2]. Mais, pourquoi le devenir existe-t-il ? l'éter-

[1] 48 A. Μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη · νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν. — Cf. *Soph.* 265 C. *Phil.* 28 C. — Cette matière, dit Platon, est une cause vagabonde, τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας (48 A), réceptacle amorphe du devenir, où vient tout s'empreindre, πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ οἷον τιθήνη (49 A), ἐκμαγεῖον φύσει παντί (50 C), ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον (51 A). Elle est le *lieu éternel*, τὸ τῆς χώρας ἀεί, incorruptible, qui sert de théâtre à la génération et reçoit en succession les formes par elles-mêmes immuables (52 A-B s.). Sur les interprétations qu'on a données du *Timée*, et sur la théorie de la χώρα qui est exprimée dans ce dialogue, voir Rivaud, *Le probl. du devenir*, 285 s., 303 s. Sur le rapport de la nécessité rationnelle et de l'ἀνάγκη aveugle (croyance mythique, mais qui exprime, dans la pensée de Platon, une résistance à l'ordre intelligible), *id.*, 348 s.

[2] *Pol.* 283 D : ἡ τῆς γενέσεως ἀναγκαία οὐσία. — *Tim.* 28 A. πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι (cf. 28 C). Toutefois, dans le *Timée*, c'est à l'*image* de cette essence immuable, τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος (29 A, 52 A), que l'univers a été formé : d'après cette représentation mythique et populaire, l'essence immuable et éternelle ne serait pas *cause*, mais *modèle*.

nité une fois posée, puisque l'éternité est complète par elle-même, ne pose pas nécessairement le devenir, qui n'en est qu'une diminution. Cette existence du devenir, Platon ne peut l'expliquer du point de vue de l'essence nécessaire, du Bien ou de Dieu : il n'eût pu le faire qu'en mettant à l'origine des choses un acte de liberté absolue, créatrice; or, l'idée de liberté, comme l'idée corrélative de création, est étrangère à l'esprit grec[1]. C'est pourquoi, voulant expliquer la totalité du réel et rendre compte du devenir, Platon a été contraint de recourir à une *ἀνάγκη* distincte du Bien et rebelle à son action ; et, voulant établir la « procession » de l'Idée au devenir, il a été contraint de placer entre l'Idée et les choses un Démiurge mythique, qui les façonne sur le modèle des essences immuables et éternelles.

Aristote, plus soucieux d'unité, va s'efforcer de dépasser ce dualisme de la nécessité brute et de la nécessité intelligente, en pliant la réalité tout entière à la détermination rationnelle que la pensée exige et postule ; il va s'efforcer d'arriver à une conception de la liaison causale telle qu'il puisse faire sortir directement, et par voie analytique, le devenir de l'essence immuable, sans recourir au Dieu mythique dont Platon s'était servi, comme d'un médiateur entre l'essence nécessaire et les êtres mobiles qui en procèdent, pour combler le vide qu'il avait laissé subsister entre l'une et les autres.

[1] Pour toute philosophie qui considère la science et le réel comme un tout systématique *le problème de la liberté*, ainsi que l'a fortement marqué Kant dans sa troisième antinomie, se ramène en définitive au *problème de l'origine du tout :* suivant que l'on pose la liberté ou la nécessité *à l'origine* des choses, suivant qu'on admet un commencement absolu ou un enchaînement infini des causes et des effets, on met la contingence ou la détermination absolue *dans* les choses. — Or Platon ignore la liberté : comme tous les Grecs, il la définit par la subordination à l'ordre nécessaire du tout. V. sur ce point E. Hardy, *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*, Berlin, 1884, p. 169 (cit. des *Lois*, VII, 803 C), 184 s. (cit. de la *Méta*, Λ, 10, 1075 a 16).

# DEUXIÈME PARTIE

## ARISTOTE

---

### INTRODUCTION

#### PLATON ET ARISTOTE

La différence entre Platon et Aristote est à la fois moins apparente, moins simple et plus profonde, plus irréductible, que ne le ferait croire un examen rapide de leurs doctrines ou la comparaison de l'aristotélisme avec le platonisme tel qu'il est interprété par Aristote. Entre Platon et Aristote, la différence est moins une différence de doctrines que de tempéraments.

Tous deux partent du même postulat initial, de la même identification de l'être et du concept, du réel et de l'intelligible : Aristote, comme Platon, admet la parfaite concordance de l'être et de la pensée, si bien que le langage, expression de la pensée, peut être considéré comme l'expression de l'être. Nous nous servons des mots comme de symboles à la place des choses, et ce qui vaut des signes vaut aussi, dans notre pensée et dans la réalité, des choses qu'ils signifient[1]. L'essentiel de la chose, c'est l'εἶδος,

[1] *Soph. el.* 1, 165 a 7. ἐπεὶ... τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα συμβόλοις, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ὀνομάτων καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἡγούμεθα συμβαίνειν. Cf. *Hermeneia* 1, 16 a 38. 9, 19 a 33 : ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.

son idée, sa forme ou son type, ou, mieux encore, la « vue[1] » que nous en donne son concept. Le λόγος, qui est l'explication du terme, est la définition de l'essence. Le même mot ὑπάρχειν sert à désigner l'énonciation, ou le jugement, et la possession réelle d'une chose, ou d'une qualité, par une autre chose, par un sujet[2]. Or, si la pensée conceptuelle est la mesure de la vérité et de l'être, il suit nécessairement de là qu'il ne peut y avoir de science, ni de réalité, en dehors de l'essence générale[3], et que les choses sensibles, multiples et changeantes, inconnaissables comme telles, n'ont d'être que dans la mesure où elles participent à l'universel, au nécessaire et à l'éternel, fixés dans le concept[4]. L'un et l'autre, Platon et Aristote pren-

[1] εἶδος, rac. Ϝιδ, εἴδω, voir.

[2] Pour λόγος et pour ὑπάρχειν, v. Bonitz, *Index aristotelicus*, à ces mots (particulièrement 433 b, 789 a). Λόγος a été transféré du discours à la pensée, puis à l'être. D'autre part. dit justement Bonitz, « Haec significatio verbi ὑπάρχειν sicuti ad rem et veritatem ita pariter ad cogitationem et enunciationem refertur, ut discerni vix possit, ubi ab altero ad alterum transeatur ». Sur le λόγος et la définition, voir en particulier *Méta.* Γ, 7, 1012 a 22.

[3] Ἄνευ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν. M, 9, 1086 b 5.

[4] Platon disait déjà que la science n'a pas de prise sur la multiplicité indéfinie (celle des odeurs, par exemple, *Tim.* 66 D), ni sur le devenir, toujours incomplet : l'individuel est innommable; il est objet d'*opinion*, et ne peut être objet de *science* que dans la mesure où il participe à la généralité de l'Idée. Ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν (*Phèdre* 247 D-E). — Pour Aristote, la science suprême, la Métaphysique, a pour objet les causes véritables, lesquelles sont immobiles, éternelles et séparées, et sont causes des phénomènes célestes, c'est-à-dire de ce qui est visible parmi les choses divines, ταῦτα αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων (*Méta.* E, 1, 1026 a 17. Cf. comment. d'Asclepius, Brandis, 735 b 36). La science ne connaît donc que le nécessaire et l'immuable, ou ce qui, dans la nature, y participe : τὰ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως (*Méta.* E, 2, 1026 b 27). Il n'y a pas de science de l'accidentel, ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος (1027 a 20). Les êtres individuels, étant contingents, c'est-à-dire susceptibles d'être autrement qu'ils sont, ne sont objet que d'opinion : τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή · διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. Εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ' ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν. (Z, 15, 1039 b 2710-40 a 1). Les êtres individuels ne sont objet de science que dans la mesure où ils participent à l'essence,

nent la science comme quelque chose de *tout fait*, qui serait contenu en puissance dans les choses, et dans le langage, qui réflète les choses : la tâche du dialecticien consiste simplement à lever le voile qui le couvre ; tout le problème qui se pose à lui, c'est de découvrir les conditions que la science requiert, et auxquelles le réel doit satisfaire, pour être intelligible, et pour être. L'un et l'autre, enfin, Platon et Aristote ont cherché la solution du côté de la détermination causale : de même que Platon trouve la raison du devenir dans l'*essence nécessaire*[1] en vue de laquelle tout se produit, de même Aristote donne pour objet à la science l'être comme tel, τὸ τί ἦν εἶναι, c'est-à-dire la cause par laquelle la chose concrète, l'οὐσία, est ce qu'elle est et ne peut être autrement ; et, pour lui comme pour Platon, nous le verrons, c'est la fin qui est le principe de détermination, la cause nécessaire[2]. La science est la connaissance des causes ou des fins, c'est-à-dire des principes nécessaires du réel : toute science est science du nécessaire.

Seulement Platon, tout avide d'intelligibilité et d'harmonie qu'il soit, demeure un dualiste : sa morale est ascétique, et sa métaphysique est constamment infléchie par sa morale vers le dualisme. Aristote est un esprit systématique, un logicien avant tout, dont l'idéal n'est pas tant l'unité que la liaison analytique des concepts et des faits. Il cherche à amener la nature tout entière sous la vue de la pensée analytique : il ne manifeste point, à l'égard des individus, l'indifférence de Platon, qui, lorsqu'il en a tiré

au genre ou à l'espèce, que seuls la science connaît (dans la mesure, par exemple, où Socrate est homme, *Gen. an.* IV, 3, 768 a 13) ; les choses contingentes ne peuvent devenir objet de science que dans la mesure où leur répétition leur confère une certaine généralité : le ὡς ἐπὶ τὸ πολύ sera ainsi le substitut de l'ἀεί ; l'habituel remplacera le nécessaire et l'éternel ou l'immuable.

[1] *An. post.* I, 2, 71 b 9. Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. C'est là l'οὐσία et le τὸ τί ἦν εἶναι (A, 3, 983 a 29) : ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον.

[2] *Méta.* Θ, 8, 1050 a 7. ἀρχὴ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις.

l'essence cherchée, les congédie et les laisse se perdre dans l'infini[1]; mais il croit que la nature, dans toutes ses parties, est admirable et digne d'attention, parce qu'elle est comme prête à la pensée, et toute pénétrée de cette finalité qui tient dans la nature la place que le beau tient dans les œuvres de l'art[2]. La nature est, à tous ses degrés et dans toutes ses manifestations, mouvement et vie, spontanéité, détermination intelligente, parce que tous les êtres, animés ou inanimés, agissent par la seule nécessité de leur nature[3]; la nature est comme la fin, une et diverse : elle est pourvoyeuse, en chaque être, d'être et d'intelligibilité. Dès lors, l'étude des êtres les plus humbles ne doit pas être négligée : au lieu d'exclure de la science les faits particuliers et contingents, simplement habituels, ou les propriétés dérivées, que Platon avait laissés hors de sa prise, Aristote les utilise pour la connaissance de l'essence[4]. Il ne reconnaît pas seulement la légitimité d'une science de l'habituel et du probable : il montre que l'expérience est le point de départ nécessaire de toute science, parce que toute science doit partir des choses les plus claires pour nous, c'est-à-dire des ensembles complexes fournis par la sensation, pour s'élever jusqu'au concept universel, plus clair en soi et par nature[5]. En écartant le devenir sensible

[1] *Phédon* 100 D : pour les causes secondes, dit Platon, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ. *Phil.* 16 E : après avoir procédé à la division des genres, τότε τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.

[2] *De part. anim.* I, 5, 645 a 16. Ἐν πᾶσι τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν. V. tout le passage. Il serait absurde, dit Aristote, alors que nous attachons tant de prix aux choses de l'art, de ne point en attacher plus encore aux œuvres de la nature; nous devons donc nous efforcer d'en saisir les causes, sans manifester un mépris puéril pour les formes les plus humbles, ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ.

[3] *Phys.* VIII, 1, 250 b 14. οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν. — V. sur ce point Rodier, *Traité de l'âme*, II, 158. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, 1837, p. 590-595.

[4] *De an.* 402 b 16.

[5] *An. post.* I, 2, 72 a 1. Λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. Ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα. — *Phys.* I, 1, 184 a 16 et suiv. Ici Aristote dit qu'il faut aller des καθόλου aux καθ' ἕκαστα, entendant par là qu'il faut aller du concept confus et mêlé, fourni par la sensation, aux éléments qui en déterminent d'une

de la science, Platon s'est interdit à jamais d'établir entre le devenir et l'être, objet de science, une liaison nécessaire ; Aristote, en l'y faisant rentrer, dépasse le dualisme du principe et du fait, du *διότι* et de l'*ὅτι* : le particulier, que la démonstration a pour but de ramener au principe général, contient ce principe en puissance et lui est lié par un rapport d'inhérence logique, de telle sorte qu'ils sont perçus spontanément l'un dans l'autre, et qu'on peut passer par simple *analyse* (au sens aristotélicien[1]) du tout à ses éléments. L'expérience enveloppe la science ; l'inférieur n'est que le supérieur en germe ; l'intelligible le détermine et l'achève, parce qu'il en est la cause et la fin : en expliquant le donné, c'est-à-dire en le rattachant à sa cause, qui est le principe du bien en chaque chose et le principe du meilleur dans l'ensemble de la nature, la pensée saisira le réel tout entier dans ce qui le fait être nécessairement[2].

Aristote, naturaliste et observateur, est essentiellement *finaliste :* c'est-à-dire qu'il croit possible de plier la nature tout entière aux lois de la pensée rationnelle. D'autre part, Aristote logicien est essentiellement *analyste :* c'est-à-dire que, pour lui, plier la nature aux lois de la pensée, c'est la rattacher à l'intelligible par un lien analytique.

La différence entre Platon et Aristote ne consiste pas en ce qu'Aristote a substitué à la généralité logique le nécessaire comme objet de la science et type du réel, mais en ce qu'il a *étendu* et *précisé* la notion de nécessité. Par là, il a

manière nécessaire la définition essentielle (Rodier, II, 188). La sensation est une δύναμις κριτική qui contient en puissance la science, le général (*De an.* III, 3, 428 a 4). La science doit partir de l'ἐμπειρία (*Méta.* A, 1, 980 b 28).

[1] « Le concept d'homme résulte de celui de Callias, attendu qu'il y est contenu à titre d'élément. Penser une telle liaison est ce qu'on appelle faire une analyse » (Rodier, *Les fonctions du syllogisme*, *Ann. philos.* 1908, p. 9). Sur l'analyse aristotélicienne, cf. Waitz, *Arist. Organon*, I, 366 ; Zeller II, 2³, 186. Sur le rapport du tout et de ses éléments, Bonitz, *Ind. Arist.* 455 a 4 s.

[2] *Méta.* A, 2, 982 b 2. Μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια· διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων. Ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν... ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον · τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐν ἑκάστοις, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ.

fait faire de nouvelles conquêtes à la pensée; il a élargi le domaine du réel intelligible, en y faisant rentrer les données de fait. Mais, en même temps qu'il la précise et la détermine logiquement, il appauvrit en un certain sens la notion complexe, pressentie par Platon, d'une cause distincte de son effet, bien que de même nature. Cette liaison nécessaire que Platon nous amenait à considérer comme une liaison synthétique, Aristote va s'efforcer de la réduire à l'analyse. S'il y parvient, le monde ne devra plus être conçu que comme un ensemble bien lié de théorèmes. — Or l'observateur, le finaliste, qui a une vue si profonde de la contingence des faits, acceptera-t-il les conclusions de l'analyste, du logicien systématique? L'intérêt de l'aristotélisme comme doctrine est dans ce conflit dramatique de deux tendances également fortes, et également fondées bien qu'à des points de vue différents.

---

# CHAPITRE PREMIER

## LE PROBLÈME LOGIQUE

I. *La nécessité logique et le syllogisme.* — La découverte du syllogisme. — Insuffisance de la méthode platonicienne de division des concepts. — Le syllogisme comme méthode démonstrative. — Nécessité syllogistique et nécessité axiomatique. — La médiation, type de la nécessité analytique. — La nécessité analytique, type de la nécessité réelle. — La recherche du moyen.

II. *Passage de la nécessité formelle à la nécessité réelle.*

A. *Le logique et le réel. La contingence.* — La nécessité logique ne se sépare pas de la nécessité métaphysique. — L'*Hermeneia* et le problème de la contingence. — Le syllogisme et les différences de l'être. Vérité et réalité des liaisons de concepts.

B. *La pluralité de l'être.* — L'être copulatif et l'être existentiel : prédicat et sujet. — Les catégories. — L'être accidentel et l'être substantiel.

C. *L'être substantiel, principe du syllogisme et de la nécessité analytique.* — La définition immédiate et la science théorique des principes. L'intuition du nécessaire.

D. *L'unité du défini. Forme et matière. Acte et puissance.* — Le rapport du genre et des différences dans la définition est un lien d'inhérence nécessaire. — La différence essentielle est au genre ce que la forme est à la matière. — La forme n'est séparable que logiquement de sa matière : elle est à la matière ce que l'acte est à la puissance. — Leur liaison nécessaire est l'expression d'une existence nécessaire : Dieu.

### I. La Nécessité logique et le Syllogisme.

Aristote, il ne faut pas l'oublier, est avant tout un logicien. Il est l'inventeur de ce merveilleux instrument de vérité qu'est le syllogisme; il est, en tout cas, le premier qui en ait reconnu la valeur pour la pensée, et qui en ait déterminé les applications au réel[1].

[1] *Soph. el.* 34, 184 a 9. Περὶ μὲν τῶν ῥητορικῶν ὑπῆρχε πολλὰ καὶ παλαιὰ τὰ λεγόμενα, περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον ἄλλο λέγειν. — V. H. Maier, I, 1. II, 2, 56 et suiv. (sur la découverte du syllogisme).

Comment Aristote est-il arrivé à la découverte du syllogisme ?

Aristote, aussi bien que Platon, — on ne saurait trop insister sur ce point, — admet comme un fait indiscutable la possibilité d'une science exacte, nécessaire, aux définitions fixes et en quelque sorte éternelles, dépassant le domaine changeant de l'opinion. Mais il veut une méthode plus sûre qui permette d'arriver infailliblement à la preuve, qui prête à la marche de la pensée un caractère d'absolue nécessité, et qui place les résultats du travail scientifique hors de l'atteinte du doute. Dans ses premières œuvres, dans les *Topiques,* Aristote ne cherche guère qu'à réformer et à systématiser l'art de la rhétorique : il veut nous apprendre à construire, à raisonner juste, en partant des opinions, ἐξ ἐνδόξων, comme on apprendrait le métier de cordonnier à un homme, au lieu de se contenter, ainsi que font les rhéteurs, de lui présenter les produits tout faits du métier[1]. Mais ce mode de raisonnement n'est pas suffisant : on n'y dépasse pas la dialectique de l'opinion, on n'y atteint que le vraisemblable ; on n'y raisonne que sur des termes communs, κοινά, qui diffèrent des termes universels comme le contingent diffère du nécessaire[2].

C'est ce caractère de nécessité, nous l'avons vu, que Platon s'est efforcé d'atteindre par sa méthode de division des concepts. Cependant, le grief qu'Aristote formule précisément contre la dialectique platonicienne, c'est de manquer de cette nécessité sans laquelle il n'y a pas de science : en sorte que la dialectique, utile comme préparation à la science, ne saurait constituer la science même. — Le grief d'Aristote est très caractéristique, et révélateur de son point de vue propre. Pour lui, le type de la nécessité, c'est la

[1] *Top.* I, 1, 100 b 21. Cf. 104 a 8-10. *Soph. el.* 34, 183 b 34-184 a 8 : les rhéteurs, dit-il, οὐ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπολάμβανον, ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐπιστήμην φάσκων παραδώσειν ἐπὶ τὸ μηδὲν πονεῖν τοὺς πόδας... μὴ διδάσκοι... ὅθεν δυνήσεται πορίζεσθαι τὰ τοιαῦτα, δοίη δὲ πολλὰ γένη παντοδαπῶν ὑποδημάτων · οὗτος γὰρ βεβοήθηκε μὲν πρὸς τὴν χρείαν, τέχνην δ' οὐ παρέδωκεν.

[2] *Soph. el.* 9, 170 a 34. 11, 172 a 15.

nécessité analytique : là où il n'y a point analyse, il n'y a point nécessité. Or, il est bien évident que la liaison que Platon établit entre les concepts n'est pas une liaison analytique. Sa méthode ne permet pas d'assurer d'une manière nécessaire[1], ὥστ' ἀναγκαῖον εἶναι, que l'homme est ceci, c'est-à-dire que tel prédicat qu'on affirme de lui en définit l'essence ; elle ne permet pas de rattacher un prédicat à un sujet par un lien d'inhérence, grâce à un moyen terme qui soit avec l'un et avec l'autre dans un rapport analytique ; elle permet seulement d'attribuer à l'objet à définir des concepts étrangers et supérieurs, par l'intermédiaire d'un concept plus général qui les inclut[2]. Soit l'objet à définir : l'homme (D). La division opère grâce aux concepts : être vivant (A), mortel (B), immortel (C). On pose par division :

Tout A est B ou C,
Or D est A,
Donc D est B ou C.

Mais, que D soit B, ou que l'homme soit mortel, — c'est-à-dire précisément ce qu'il fallait démontrer par syllogisme, — on ne le démontre pas, on le postule[3]. La division des concepts n'est donc qu'une sorte d'induction, ou un « plus faible syllogisme », dont les résultats ne possèdent pas la nécessité[4].

La division ne fournit pas à la pensée une méthode démonstrative telle que, de thèses proposées, une nouvelle proposition découle nécessairement : c'est le syllogisme

[1] *An. pr.* I, 31, 46 b 23.

[2] 46 b 2 : Τὸ καθόλου λαμβάνει μέσον. — Pour la critique de la méthode platonicienne de division des concepts, v. tout ce chapitre des *Premiers Analytiques*, I, 31, et dans les *Seconds analytiques* le chapitre II, 5. D'après Aristote (*Méta.*, A, 6, 987 b 31) c'est de cette méthode dialectique que procède la théorie des Idées.

[3] *An. pr.* I, 31, 46 a 33. Ὃ δεῖ δεῖξαι αἰτεῖται [ἡ διαίρεσις], συλλογίζεται δ' ἀεί τι τῶν ἄνωθεν. Après avoir donné l'exemple que nous citons, 46 b 3 et suiv., il conclut : ζῷον θνητὸν δὲ οὐκ ἀναγκαῖον, ἀλλ' αἰτεῖται · τοῦτο δ' ἦν ὃ ἔδει συλλογίσασθαι.

[4] 46 a 32. Ἔστι γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός. *An. post.* II, 5, 91 b 14. Οὐδαμοῦ γὰρ ἀνάγκη γίνεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο εἶναι τωνδὶ ὄντων, ἀλλ' ὥσπερ οὐδ' ὁ ἐπάγων ἀποδείκνυσιν.

qui la lui fournit ; car c'est en cela précisément que consiste le syllogisme[1] : il affirme d'une manière nécessaire un prédicat d'un sujet, à l'aide d'un moyen terme qui les unit l'un à l'autre par un lien d'inhérence. Le syllogisme est donc essentiellement une analyse médiate, dans laquelle les trois termes sont rangés dans un ordre régulier, ou, comme dit Philopon[2], en ligne droite. Des trois concepts en rapport, ce n'est pas, comme dans la division, le plus général, mais celui qui est au milieu, qui fournit le moyen : le général, dans le syllogisme, c'est le prédicat, ou le grand terme ; il comprend dans son extension le petit terme, ou le sujet, mais il n'existe que par lui, en tant qu'il lui est rapporté par un moyen terme inclus dans le grand et dans lequel se trouve inclus le petit terme. Soient les termes : mortel (A), homme (B), Socrate (C). Nous dirons que, si A appartient à B dans toute son extension, et que B appartient à C dans toute son extension, A appartient nécessairement à C, et doit en être affirmé nécessairement, dans toute son extension : ainsi se trouve démontrée la « mortalité » de « Socrate », par l'intermédiaire du moyen « homme ». Tel est le syllogisme parfait de la première figure[3].

[1] *An. pr.* I, 1, 24 b 18. Λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. Λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον. Cf. *Top.* I, 1. — On sait que dans les *Premiers Analytiques* Aristote s'efforce de dégager les formes *logiques* de la pensée indépendamment de toute considération *ontologique*, ou métaphysique, sur leur valeur réelle : cependant, il est évident que, dans cette définition, ταῦτα εἶναι désigne bien un *être réel*, et ταῦτα συμβαίνειν une *séquence réelle*, et non pas simplement logique.

[2] Brandis, 245 b 29. — Cf. Wallies (éd. de l'Acad. de Berlin, XIII, 2, 1905), 65, 21.

[3] *An.pr.* I, 4, 25 b 32 Ὅταν οὖν ὅροι τρεῖς οὕτως ἔχωσι πρὸς ἀλλήλους ὥστε τὸν ἔσχατον ἐν ὅλῳ εἶναι τῷ μέσῳ, καὶ τὸν μέσον ἐν ὅλῳ τῷ πρώτῳ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀνάγκη τῶν ἄκρων εἶναι συλλογισμὸν τέλειον. Καλῶ δὲ μέσον μὲν ὃ καὶ αὐτὸ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλο ἐν τούτῳ ἐστίν. Εἰ γὰρ τὸ A κατὰ παντὸς τοῦ B, καὶ τὸ B κατὰ παντὸς τοῦ Γ, ἀνάγκη τὸ A κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖσθαι. Il ne faut pas d'ailleurs, se laisser induire en erreur par cette définition du syllogisme en termes d'extension. M. Rodier a profondément montré (« Les Fonctions du syllogisme », *Année philosophique*, 1908) que la liaison syllogistique n'est pleinement intelligible qu'*en termes de compréhension*. Ce point de vue est celui d'Aristote, sinon des scolastiques :

On voit clairement en quoi consiste la nécessité de cette forme logique. Sans doute, les trois termes ne sont pas ici dans un rapport d'identité absolue tel qu'ils soient interchangeables, et qu'on puisse les « convertir » l'un dans l'autre. *L'identité absolue, ou la parfaite réciprocité des termes, qui est l'idéal de la pensée analytique, ne se rencontre que là où la nécessité propre aux axiomes logiques, de contradiction et du tiers-exclu*[1], *s'applique dans toute sa*

« les figures d'Aristote, fondées sur la place du moyen comme sujet et attribut, reposaient sur une considération non pas extensive, mais compréhensive » (p. 26). — La première figure est considérée par Aristote comme la plus scientifique de toutes, non pas tant parce qu'elle conclut universellement que parce qu'elle fait saisir dans le moyen la raison nécessaire et essentielle de la conclusion, c'est-à-dire de l'attribution d'un prédicat (A) à un sujet (C). Les trois termes sont rangés dans un ordre de complexité décroissante, de telle sorte que le petit terme (C) inclut dans sa compréhension le moyen (B) et celui-ci le grand terme (A). C'est pourquoi *la liaison syllogistique est pensée*, dans l'ordre inverse de l'énonciation, *en allant du petit terme au grand terme*, par l'intermédiaire du moyen qui fonde cette inhérence du grand dans le petit. Sinon il ne saurait y avoir nécessité, car les expériences ne peuvent jamais être assez nombreuses pour nous donner toute l'extension du moyen. Telle paraît être la pensée d'Aristote : mais, comme l'a montré M. Goblot (*R. de Méta. et de Morale*, mars 1911, 199 s.), au point de vue logique, la relation exprimée est une relation de *condition* à conditionné, non d'inhérence, et l'on n'a, à proprement parler, qu'un *jugement hypothétique*, affirmant que, *si* une notion (B) est donnée, une autre notion (A) est donnée aussi. — Nous conclurons donc que *seule l'interprétation du syllogisme en compréhension garantit la nécessité* de la liaison syllogistique, mais que cette nécessité dès lors *ne peut plus être qu'une nécessité hypothétique* (notion d'ailleurs tout à fait étrangère à Aristote qui ne soupçonne pas la possibilité d'un divorce entre le logique et l'existence).

[1] Ce sont là les axiomes élémentaires de la pensée et de l'être, principes de toute démonstration (*Méta.* B, 2, 996 b 28), τὰς κοινὰς δόξας, ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν, οἷον ὅτι πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, καὶ ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Aristote définit par ces mots le principe du tiers-exclu, et le principe de contradiction. Celui-ci établit l'impossibilité d'affirmer et de nier, en même temps et sous le même rapport, un prédicat d'un sujet (Γ, 3, 1005 b 19) : principe de tous le plus sûr, le plus connu, le plus rebelle à l'erreur, et qui est absolument nécessaire à qui veut connaître quelque chose de l'être. Il est pour Aristote le type de la nécessité objective (Γ, 4, 1006 a 2) : l'impossibilité *logique* d'affirmer et de nier en même temps une même chose se fonde sur l'impossibilité *ontologique* qu'un même sujet ait des attributs contraires, l'un des membres de l'opposition étant privation d'être, οὐσίας στέρησις (Γ, 6, 1011 b 18). Le principe du tiers-exclu pose qu'entre les deux termes d'une contradiction il n'y a pas de milieu : chaque prédicat doit *nécessairement* être soit affirmé soit nié d'un sujet (Γ, 7, 1011 b 23 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ

*rigueur*, c'est-à-dire en logique pure, et aussi, quoique moins proprement, pour les définitions des figures et des nombres. Dans le syllogisme, les axiomes trouvent encore leur application, en raison du rapport d'identité partielle entre les termes[1] : mais la nécessité propre au syllogisme ne se réduit pas à la nécessité des axiomes, car il ne s'agit pas tant, ici, d'un rapport d'identité partielle, entre le moyen et le petit terme, que d'un rapport spécifique entre général et particulier. Or, ce type de nécessité ne peut pas plus se déduire de la nécessité axiomatique qu'on ne peut tirer des axiomes généraux, ou communs, les principes propres de l'être et de la science : car les genres des êtres, pour Aristote, sont distincts; et chaque genre a ses principes propres[2]. Nul penseur n'a eu le sentiment plus vif de la spécificité des formes de l'être et de la pensée.

Le type de nécessité propre au syllogisme, — comme à tout enchaînement ou à toute « inclusion » de concepts qui n'est pas une simple tautologie, — c'est une forme de la nécessité analytique qui est essentiellement déterminée et caractérisée par la médiation. La médiation est le nerf du syllogisme : elle exprime un certain rapport défini qui unit

μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν). En niant le premier principe, on aboutit à dire, avec Héraclite, que tout est vrai; en niant le second, avec Anaxagore, que tout est faux (Γ, 7 fin) : ce qui est impossible (Γ, 8, 1012 b 10). — V. à ce sujet H. Maier. I, 41 et suiv.

[1] Ce point a été bien mis en lumière par H. Maier, II, 2, 238 et suiv. — *An. pr.* II, 2, 53 b 11 : si les prémisses (A) sont vraies, la conclusion (B) est nécessairement vraie; si la conclusion (B) est fausse, c'est que les prémisses (A) sont fausses : sans quoi les prémisses seraient à la fois vraies et fausses. — C'est ainsi que, si l'on prend les trois termes A, B, C, on devra dire, en raison de l'identité partielle du moyen terme B, sujet de la première proposition, et du petit terme C, sujet de la troisième (53 b 20) : Si tout B est A, et si tout C est B, nécessairement C est A, — sans quoi on impliquerait qu'une même chose peut à la fois appartenir et ne pas appartenir à une même chose (ici qu'une partie de B, c'est-à-dire C, est à la fois A et non A).

[2] *An. post.* I, 32, 88 a 36 et suiv. Ἀλλ' οὐδὲ τῶν κοινῶν ἀρχῶν οἷόν τ' εἶναί τινας, ἐξ ὧν ἅπαντα δειχθήσεται· λέγω δὲ κοινὰς οἷον τὸ πᾶν φάναι ἢ ἀποφάναι. Τὰ γὰρ γένη τῶν ὄντων ἕτερα... Sur la distinction des principes communs et des principes propres (tels que les définitions), v. I, 10, 76 b 23, et sur l'impossibilité de démontrer une chose autrement qu'en partant des principes propres, I, 9, 76 a 15. — Nous reviendrons sur ce point.

deux concepts à un moyen. La médiation est bien un lien analytique; mais on pourrait dire qu'elle est, par opposition à l'analyse stérile des axiomes, une analyse féconde, organe du vrai, instrument de découverte ; elle est, de plus, une analyse intelligente, puisque le choix du moyen est commandé par la conclusion, qui est la *forme* ou la *fin* du processus total, du système logique ou σύνολον[1]. Le moyen n'est pas identique aux deux termes qu'il s'agit de lier, mais il est identique à ce qui, dans les deux termes, autorise leur liaison, et de la manière qu'il faut pour qu'on puisse, par lui, affirmer nécessairement un terme de l'autre terme : en sorte que la médiation est le type d'analyse que requiert, non pas la simple considération des termes en eux-mêmes, mais la recherche des liaisons définies à établir entre eux. Elle est l'analyse parfaite, par rapport à une fin. Elle ne se ramène pas à la pure identité logique : elle exprime ce qu'on pourrait appeler une *identité rationnelle*[2].

Ce n'est pas dans les axiomes, c'est dans le syllogisme, qu'Aristote a découvert le type de nécessité qui doit régir à la fois la pensée rationnelle et la réalité. Le syllogisme est la loi même du discours. Cette loi une fois formulée, Aristote n'a plus qu'à l'étendre progressivement à toute la science et à tout le réel; tout ce qui est connaissable, tout ce qui est, se pliera nécessairement à cette forme nécessaire de la pensée, puisque l'être et la pensée sont en si parfaite concordance que les lois logiques sont les lois de l'être,

[1] *Méta.* Δ, 2, 1013 b 17. *Phys.* II, 3, 195 a 16. Dans l'ensemble du syllogisme, les prémisses jouent le rôle de matière (ὑπόθεσις, ici, est synonyme de πρότασις, v. BONITZ, *Index*, 651 a 47) ; la conclusion joue le rôle de la forme, laquelle ne fait qu'un numériquement avec la fin (II, 7, 198 a 25).

[2] Il y a une hiérarchie rationnelle et un emboitement régulier des concepts dans le syllogisme : la nécessité analytique va du plus déterminé au moins déterminé, du plus complexe au plus simple, de l'effet à la cause, en sorte qu'il y a identité si l'on prend les termes dans le fait même de leur relation ou de leur production : l'architecte n'est pas identique à la maison, mais il y a *homonymie* (*Méta.* Z, 9, 1034 a 22 et s.), ou, plus exactement, *synonymie*, entre l'idée de la maison chez l'architecte et la maison construite.

*τὸ γὰρ ἀληθὲς τῷ ἔστιν ὁμοίως τάττεται*[1]. Parti des lois formelles de la pensée, Aristote va rejoindre le réel atteint par l'observation, et le légitimer en l'y réduisant.

La nécessité logique est, pour lui, le type de la nécessité réelle. Or l'essence de la nécessité logique dans la démonstration, c'est la médiation; et toute médiation est analytique, parce que tout vrai moyen terme est une identité, au moins dans son genre propre et sous le rapport défini dans lequel on le considère. Le moyen terme du syllogisme est ainsi le fondement des choses[2]. Dès lors, le but de la science, la raison dernière de toute recherche rationnelle, consiste dans la découverte du moyen permettant de lier les choses suivant les lois de la pensée analytique, qui sont les lois mêmes des choses.

## II. Passage de la nécessité formelle à la nécessité réelle.

### A. *Le logique et le réel. La contingence.*

L'application du syllogisme au réel, c'est-à-dire le passage de la nécessité formelle à la nécessité réelle, se fait d'autant plus aisément qu'Aristote n'est jamais parvenu à les distinguer avec netteté l'une de l'autre. Ce point, d'ailleurs, mérite de retenir spécialement notre attention, parce qu'il va nous permettre d'envisager le syllogisme non plus seulement dans sa forme, mais dans son contenu, et de voir quel sens exact Aristote a donné à la nécessité analytique, dont le syllogisme lui fournit le type.

Sans doute, il est excessif de supposer qu'Aristote ait tiré de principes métaphysiques, ou fondé sur des considé-

[1] *An. post.* I. 46, 52 a 32. *Méta.* α, 1, 993 b 29 : ἑκάστου ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

[2] Trendelenburg, *Elementa logices Aristotelicae*, 3e éd., 1845, v. surtout le § 60. *Logische Untersuchungen*, 3e éd., 1870, I, 18 ; II, 388. — O. Hamelin a profondément mis en lumière la force et les limites du point de vue aristotélicien sur la médiation, dans ses *Elém. princ. de la Représentation*, 1907, p. 242.

rations métaphysiques, sa théorie du syllogisme[1]. Les *Premiers Analytiques*, et l'*Hermeneia*[2], dont on n'a pas tenu assez compte jusqu'ici, ont pour objet de déterminer les formes logiques du jugement, indépendamment de toute métaphysique, et sans qu'il soit question de rechercher à quelle réalité hors de la pensée correspond le jugement.

Qu'Aristote ait reconnu l'existence d'une nécessité purement formelle, propre à la forme syllogistique, c'est là ce qui paraît indubitable : cette nécessité consiste en ce que, deux thèses étant posées, — quelle que soit la valeur réelle de ces thèses — une troisième en sort nécessairement[3]. Cette nécessité est une fonction du λόγος, non de l'être ; elle est fondée sur la simple relation des concepts comme tels ; elle est un acte de la pensée discursive, elle exprime les lois formelles du langage et de la pensée : ainsi, dit Aristote, celui qui a posé les prémisses ne peut se soustraire à la nécessité de poser la conclusion, et de la poser comme vraie, si les prémisses sont (logiquement) vraies[4]. La nécessité inhérente à la suite logique doit donc subsister quel que soit le caractère métaphysique des prémisses, que ce soient des propositions de fait, des propositions nécessaires ou simplement possibles.

Dans les *Premiers analytiques*, Aristote s'est efforcé de constituer une logique formelle, c'est-à-dire une science des formes nécessaires de la pensée vraie. Y est-il parvenu? Il ne semble pas. Aristote n'est pas arrivé, en fait, à donner du vrai une définition purement formelle : il n'est pas arrivé à séparer le vrai de l'être, la nécessité logique de

[1] C'est là ce que H. Maier a bien montré contre Trendelenburg et Prantl. V. notamment la première partie de son travail, *Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles*, Tübingen, 1896.

[2] Sur l'authenticité et la date (très probablement tardive) de l'*Hermeneia*, v. H. Maier, *Arch. für Gesch. der Phil.*, XIII, 28 ; et app. III.

[3] *An. post.* II, 5, 91 b 14. ἀνάγκη γίνεται τὸ πρᾶγμα ἐκεῖνο εἶναι τωνδὶ ὄντων. II, 11, 94 a 21. τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι, τὸ οὗ ὄντος τοδὶ ἀνάγκη εἶναι.

[4] *An. post.* I, 6, 75 a 25. Δεῖ δ' ἐρωτᾶν οὐχ ὡς ἀναγκαῖον εἶναι διὰ τὰ ἠρωτημένα, ἀλλ' ὅτι λέγειν ἀνάγκη τῷ ἐκεῖνα λέγοντι, καὶ ἀληθῶς λέγειν, ἐὰν ἀληθῶς ᾖ ὑπάρχοντα.

la nécessité métaphysique. Il dénie toute valeur réelle à la conclusion dont l'être ne suit pas nécessairement des prémisses : seul, pour lui, a une valeur scientifique le syllogisme qui tire une conclusion nécessaire de prémisses nécessaires, parce que seul ce syllogisme nous fait connaître la nécessité en vertu de laquelle le prédicat appartient réellement, par lui-même, *καθ'αὑτό*, au sujet auquel il est rapporté[1].

C'est pourquoi la nécessité formelle propre à la suite syllogistique n'est, pour Aristote, qu'une nécessité hypothétique[2] : il n'y a nécessité proprement dite, nécessité simple ou absolue, que si à la nécessité logique de la *suite* se joint la nécessité métaphysique de l'*être*, si, en d'autres termes, les propositions d'où la conclusion se tire ont par elles-mêmes une valeur propre, une nécessité réelle. Et cette nécessité est si bien, pour Aristote, la nécessité, qu'il n'a pas même cru pouvoir donner l'appellation de nécessaires aux syllogismes dans lesquels la conclusion se tire, par voie nécessaire pourtant, de prémisses simplement possibles ou de fait, c'est-à-dire aux syllogismes qui possèdent la nécessité formelle, mais non la nécessité réelle : d'après lui, la nécessité syllogistique elle-même n'appartient qu'aux syllogismes où la liaison des termes exprime un rapport réel entre les choses. De fausses prémisses on peut tirer sans

[1] 75 a 12. Ἐπεὶ τοίνυν εἰ ἐπίσταται ἀποδεικτικῶς, δεῖ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, δῆλον ὅτι καὶ διὰ μήσου ἀναγκαίου δεῖ ἔχειν τὴν ἀπόδειξιν. 75 a 18 Τῶν δὲ συμβεβηκότων μὴ καθ' αὑτά, ὃν τρόπον διωρίσθη τὰ καθ' αὑτά, οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀποδεικτική. Pour la définition du καθ' αὑτό, c'est-à-dire de ce qui est inclus dans la définition de la chose, ἐν τῷ τί ἐστιν (ainsi pour le triangle la ligne, et pour la ligne le point : choses qui sont comprises ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐστιν ἐνυπάρχει), v. I, 7, 73 a 34, et I, 6, 74 b 7.

[2] *An. pr.* I, 10, 30 b 18-40, notamment 32 : τὸ συμπέρασμα οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον ἁπλῶς, ἀλλὰ τούτων ὄντων ἀναγκαῖον. V. aussi I, 23, ce que dit Aristote du συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως, d'où procède le syllogisme apagogique, c'est-à-dire le syllogisme dans lequel l'une des prémisses est nécessaire, l'autre contingente : ce syllogisme-là n'est susceptible que d'une preuve par la réduction à l'absurde. Mais, exception faite de la réduction à l'absurde (I, 44, 50 a 29), *Aristote ne reconnaît pas au syllogisme hypothétique une valeur démonstrative ou apodictique*, ce qui prouve bien que, pour lui, la nécessité propre au syllogisme ne réside pas dans la *suite logique*, mais dans la *suite réelle* ou ontologique.

doute, dit-il, une conclusion vraie, mais sans qu'il y ait suite nécessaire[1]. C'est dire *qu'il n'y a pas de nécessité formelle comme telle, et qu'au point de vue logique même la liaison des concepts dans le syllogisme emprunte toute sa nécessité à la liaison des choses.*

A cet égard, l'étude de l'*Hermeneia* est particulièrement significative. Nous voyons s'y affirmer, à la fois, l'effort d'Aristote pour tout réduire à la nécessité purement logique des formes de la pensée, et l'impuissance où il est pourtant de considérer cette nécessité comme nécessaire.

Le problème qu'Aristote se pose dans l'*Hermeneia* est le suivant : comment exprimer en termes analytiques les jugements que nous portons sur l'avenir par exemple? comment ramener la contingence à un mode de la nécessité? Il a tenté de le faire par un détour, en étendant la notion de vérité de telle sorte qu'il pût caractériser logiquement les jugements de fait, sans se référer à la réalité du fait lui-même. De deux jugements dont l'un affirme et dont l'autre nie qu'un événement se produira, l'un des deux doit nécessairement être vrai : par exemple, dit Aristote, il est *nécessaire* qu'une bataille navale ait lieu ou n'ait pas lieu demain; mais il n'est pas nécessaire qu'elle ait lieu, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'elle n'ait pas lieu[2]. De même encore, il est *impossible* qu'on soit en même temps debout et assis, comme il est impossible que le diamètre soit commensurable avec le cercle[3], — et, par ce rapprochement,

[1] *An. pr.* II, 4, 57 a 36-b 17. Φανερὸν οὖν ὅτι ἂν μὲν ᾖ τὸ συμπέρασμα ψεῦδος, ἀνάγκη, ἐξ ὧν ὁ λόγος, ψευδῆ εἶναι ἢ πάντα ἢ ἔνια, ὅταν δ' ἀληθές, οὐκ ἀνάγκη ἀληθὲς εἶναι οὔτε τὶ οὔτε πάντα, ἀλλ' ἔστι μηδενὸς ὄντος ἀληθοῦς τῶν ἐν τῷ συλλογισμῷ τὸ συμπέρασμα ὁμοιῶς εἶναι ἀληθές, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης.

[2] *Herm.* 9, 19 a 28. ἅπαν ἀνάγκη... ἔσεσθαί γε ἢ μή · οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. Λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι ἔσεσθαί γε αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι · γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον. Aristote a dit plus haut (18 a 35), en parlant de l'occasionnel, du passé et du futur : ἅπαν ἀνάγκη ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν. C'est donc dans la forme de l'axiome du tiers exclu que la nécessité logique s'applique aux jugements contingents.

[3] *De cœlo* I, 12, 281 b 12. Τὸ δ' ἅμα ἑστάναι καὶ καθῆσθαι, καὶ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι, οὐ μόνον ψεῦδος ἀλλὰ καὶ ἀδύνατον. Remarquer cette

Aristote marque bien sa volonté d'assimiler la nécessité logique, découlant de l'axiome du tiers exclu, à la nécessité métaphysique, découlant de l'être des choses ou de leur définition essentielle ; — mais, de dire, par exemple, que tu es présentement assis, cela n'est pas *nécessairement* faux : ce peut être faux, mais ce n'est pas impossible[1].

En d'autres termes, dans les jugements d'avenir[2], la nécessité s'applique à l'alternative, non à l'un des deux termes de l'alternative : Aristote, voulant à toute force appliquer le principe de nécessité à la contingence, a dû en limiter strictement la portée. Mais, ainsi délimitée, la nécessité qu'il obtient ici est, par ailleurs, tout à fait assimilable à la nécessité des axiomes ou à celle du syllogisme comme tel. Pourquoi donc, cependant, Aristote s'est-il refusé à dénommer jugements nécessaires ces sortes de jugements? Pourquoi a-t-il cru devoir distinguer des jugements nécessaires les jugements de fait et les jugements de possibilité, et fait rentrer dans ces deux catégories nouvelles les jugements portant sur l'avenir ou sur le passé? Parce qu'à son insu sans doute il ramène toute nécessité, et la nécessité logique elle-même, à la nécessité réelle, qui en en est le fondement et le nerf. Dans ces conditions, qualifier le jugement sur l'avenir de « jugement nécessaire », c'était nier le hasard, la contingence, et ne laisser aucune place dans le monde pour les décisions humaines ni pour l'action des fins[3] : Aristote ne pouvait

curieuse assimilation de la nécessité axiomatique et de la nécessité ontologique.

[1] *Méta.* Δ, 12, 1019 b 30. Οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ καθῆσθαι ψεῦδος.

[2] Du moins ceux qui portent *sur le particulier;* car les jugements de fait *portant sur le général* sont assimilés par Aristote aux jugements portant sur l'être conceptuel : dans ce cas, ce n'est plus seulement l'*alternative*, mais *la chose*, qui est nécessaire et déterminée : de l'affirmation et de la négation, l'une est toujours vraie, l'autre toujours fausse. Mais il n'en est pas de même pour les jugements sur des faits particuliers à venir. *Herm.* 18 a 28-33. Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ὄντων καὶ γενομένων ἀνάγκη τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ ἢ ψευδῆ εἶναι, καὶ ἐπὶ μὲν τῶν καθόλου ὡς καθόλου ἀεὶ τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι... ἐπὶ δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ μελλόντων οὐχ ὁμοίως.

[3] 18 b 4. Si l'on prétend, dit Aristote, que l'affirmation, ou que la négation, est nécessairement vraie, ou nécessairement fausse — en d'autres

se soustraire à la conclusion que tout ce qui arrive est nécessaire, et cette première extension de la nécessité analytique le conduisait à un déterminisme absolu.

C'est pourquoi, ayant à choisir, il a sacrifié la logique au réel : l'esprit de réduction scientifique a cédé le pas à l'esprit d'expérience. La distinction du *nécessaire*, du *contingent* et du *possible*, comme formes du jugement et du syllogisme[1], est une première concession au réel : car, bien qu'Aristote établisse cette distinction en partant des données du langage, pour dégager de leur écorce le noyau logique qu'elles enferment, il aboutit à la métaphysique, parce que la métaphysique, sans doute, l'avait guidé à son insu dans sa recherche logique. Il montre clairement, derrière ces différences formelles, les différences réelles qui en sont le fondement. C'est l'adjonction du terme εἶναι qui détermine la *forme* du jugement[2] : or, le terme εἶναι n'a pas simple-

termes, que *telle chose* est déterminée absolument, et non pas la simple alternative, – [εἰ] ἀνάγκη ἢ τὴν κατάφασιν, ἢ τὴν ἀπόφασιν ἀληθῆ εἶναι ἢ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρα οὔτε ἔστιν οὔτε γίνεται οὔτε ἀπὸ τύχης οὔθ' ὁπότερ' ἔτυχεν, οὐδὲ ἔσται ἢ οὐκ ἔσται, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἅπαντα καὶ οὐχ ὁπότερ' ἔτυχεν. 18 b 32. ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι. Mais, poursuit Aristote, l'expérience nous montre que la cause des choses à venir peut résider dans une décision ou dans une action de l'homme, et qu'en général pour les choses qui ne sont pas toujours en acte il y a possibilité égale d'être ou de ne pas être. Sans doute, ajoute-t-il (19 a 23), c'est nécessairement que ce qui est est, *quand il est*, et que ce qui n'est pas n'est pas, *quand il n'est pas;* mais tout ce qui est ne doit pas nécessairement exister, et tout ce qui n'est pas ne doit pas nécessairement ne pas être. — C'est pourquoi il ne convient pas d'attribuer à l'objet d'un « jugement particulier sur l'avenir » la *nécessité* proprement dite (τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης) : il faut l'appeler simplement *possible* ou *contingent* (v. la définition de τὸ ἐνδεχόμενον. *An. pr.* I, 13, 32 a 18).

[1] Sur les jugements de simple existence, d'existence nécessaire et d'existence possible, v. *An. pr.* I, 2, 25 a 1 (Maier, I, 172). — Sur les syllogismes du contingent, du nécessaire et du possible, *An. pr.* 1, 8, 29 b 29 (Maier, II, 1, 72). Ἐπεὶ δ' ἕτερόν ἐστιν ὑπάρχειν τε καὶ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν καὶ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν (πολλὰ γὰρ ὑπάρχει μέν, οὐ μέντοι ἐξ ἀνάγκης · τὰ δ' οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔθ' ὑπάρχει ὅλως, ἐνδέχεται δ' ὑπάρχειν) δῆλον ὅτι καὶ συλλογισμὸς ἑκάστου τούτων ἕτερος ἔσται, καὶ οὐχ ὁμοίως ἐχόντων τῶν ὅρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἐξ ἀναγκαίων, ὁ δ' ἐξ ὑπαρχόντων, ὁ δ' ἐξ ἐνδεχομένων. Un syllogisme est donc dit contingent, nécessaire ou possible suivant que ses prémisses sont contingentes, nécessaires ou possibles. Nous aurons à revenir sur ce dernier point.

[2] *Herm.* 12, 22 a 8. Τὸ μὲν εἶναι καὶ μὴ εἶναι δεῖ τιθέναι ὡς τὰ ὑποκείμενα, κατάφασιν δὲ καὶ ἀπόφασιν ταῦτα (c'est-à-dire le possible et le nécessaire) ποιοῦντα πρὸς τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι συντάττειν.

ment une signification logique, mais une signification ontologique.

Insistons sur ce point.

Pour Aristote, le vrai ne réside pas dans le concept ou dans la représentation comme tels, mais dans le jugement[1], c'est-à-dire dans la liaison des concepts ou, plus exactement, dans l'attribution d'un prédicat à un sujet. Or, cette liaison, pour être vraie, doit correspondre à la liaison réelle d'une qualité à un objet : c'est le réel qui fonde la vérité de nos propositions ; est vrai ce qui unit les choses unies, ou sépare les choses séparées, faux le contraire. « Tu n'es pas blanc parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, mais c'est parce que tu es tel que notre jugement est vrai[2]. »

Si donc le jugement seul, non le concept, peut être dit vrai, c'est parce que seul il implique une relation au réel, et cela par l'emploi de la copule *est*. C'est le *est*, τὸ εἶναι, τὸ ἔστι, qui est l'essence du jugement[3]. Mais Aristote n'a pas séparé le *est* logique du *est* réel : pour lui, la vérité du jugement consiste en ce que le *est* copulatif exprime un *est* existentiel. Ce n'est donc pas seulement le vrai, mais l'être, que nous donne la liaison : l'être est synthèse[4], unité d'une multiplicité, détermination des choses par leurs propriétés ; et c'est cette synthèse réelle qui garantit l'autre. En distinguant les différentes espèces de liaison logique d'après les différentes acceptions de la copule

[1] *De an.* III, 6, 430 a 26. Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος · ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων. — 8, 432 a 11. συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. — *Herm.* 1, 16 a 12. περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές.

[2] *Méta.* Θ, 1051 b 3 ...ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα... Οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν. — Sur l'évolution de la théorie du jugement vrai ou faux chez Aristote, voir l'app. III.

[3] *Herm.* 12, 21 b 21 ...κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὰ προστιθέμενα γίνεσθαι φάσεις καὶ ἀποφάσεις. *An. pr.* I, 3, 25 b 22. Τὸ ἔστιν, οἷς ἂν προσκατηγορῆται, κατάφασιν ἀεὶ ποιεῖ καὶ πάντως.

[4] *Méta.* Θ, 10, 1051 b 11. Τὸ μὲν εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι.

*est*, Aristote ne procède donc pas à une distinction purement logique, mais à une distinction ontologique, ou métaphysique. C'est ainsi que le syllogisme, lorsqu'on le presse, nous fait toucher les différences de l'être, et les fondements métaphysiques du réel.

### B. *La pluralité de l'être.*

Toutes les erreurs des premiers philosophes, et l'impuissance de la philosophie jusqu'à lui, viennent, pense Aristote, de ce qu'on a méconnu la pluralité impliquée dans le concept d'être[1].

Si l'on assimile les prédicats accidentels aux prédicats conceptuels, comme font les Mégariques, on s'expose à des contradictions sans fin[2]. De même, si l'on confond le *est* copulatif avec le *est* existentiel, ou, plus précisément le fait d' « être quelque chose » avec le fait d' « être purement et simplement[3] », — de telle sorte que « A n'est pas homme » signifie « A n'est pas », — on aboutit à un scepticisme radical; et la seule ressource pour la pensée est de se réfugier dans la doctrine éléate, d'après laquelle, le concept d'être pouvant seul exister, tout le réel doit être une unité simple et absolue[4]. Au fond de toutes ces mé-

[1] Voir à ce sujet ce que nous avons dit plus haut de la critique des systèmes antérieurs par Aristote, et ce qu'en dit H. Maier, II, 2, 277 et suiv. (Le syllogisme et les différences de l'être). — Cf. *Phys.* I, 2, 185 a 20 : le début de la polémique aristotélicienne contre les premiers physiologues (le problème de l'Un). I, 3, 186 a 24 (contre Parménide) : ψευδὴς μὲν ᾗ ἁπλῶς λαμβάνει τὸ ὂν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς. *Méta.* A, 9, 992 b 18 ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας πολλαχῶς λεγομένων ἀδύνατον εὑρεῖν.

[2] Il ne faut pas confondre, dit Aristote (*Méta.* Γ, 4, 1006 b 13), l'attribut d'un être avec cet être même ou son concept, par exemple le blanc et l'homme. Οὐ δὴ ἐνδέχεται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι σημαίνειν ὅπερ ἀνθρώπῳ μὴ εἶναι, εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει μὴ μόνον καθ' ἑνὸς ἀλλὰ καὶ ἕν · οὐ γὰρ τοῦτο ἀξιοῦμεν τὸ ἓν σημαίνειν τὸ καθ' ἑνός, ἐπεὶ οὕτω γε κἂν τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἄνθρωπος ἓν ἐσήμαινεν...

[3] *Soph. el.* 5, 166 b 37 et suiv. Aristote, énumérant les « paralogismes étrangers au discours » et venant des choses mêmes, dit : Οἱ δὲ παρὰ τὸ ἁπλῶς τόδε ἢ πῇ λέγεσθαι καὶ μὴ κυρίως, ὅταν τὸ ἐν μέρει λεγόμενον ὡς ἁπλῶς εἰρημένον ληφθῇ, οἷον εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὂν ἔστιν · οὐ γὰρ ταὐτὸν εἶναί τέ τι καὶ εἶναι ἁπλῶς.

[4] *Phys.* I, 3, 187 a 6. Τὸ δὴ φάναι παρ' αὐτὸ τὸ ὄν, ὡς εἰ μή τι ἔσται ἄλλο,

prises, on trouve la perpétuelle confusion de l'être du prédicat avec l'être du sujet, et l'incapacité de s'élever jusqu'à la notion d'une liaison définie de concepts, dont l'un existe comme sujet et les autres comme prédicats rapportés à ce sujet : de là l'impossibilité de concevoir qu'une chose soit en même temps une et plusieurs, elle-même et, par ses qualités, autre chose qu'elle-même[1]. Sans doute, Platon a conçu cette possibilité ; il a démembré le réel ; il a distingué l'être changeant de l'être qui demeure, les marques accidentelles des marques essentielles données dans le concept[2]. Seulement, Platon n'ayant pas distingué l'être copulatif de l'être existentiel a dû admettre que l'être est en même temps un non-être : la liaison des concepts ne peut s'opérer que si un même sujet est, en même temps, quelque chose d'autre ; et Platon glissant ici de l'être logique à l'être réel interprète ainsi cette condition : le jugement n'est possible que si un sujet *n'est pas* l'être pur et simple, s'il participe du non-être en même temps que de l'être[3]. Aristote, en discernant plus profondément et d'une manière plus systématique les différentes acceptions de l'être, va garantir beaucoup mieux que Platon la valeur de cette liaison de concepts.

Dans les *Catégories* déjà, il s'attache à déterminer en

ἓν πάντα ἔσεσθαι, ἄτοπον. Τίς γὰρ μανθάνει αὐτὸ τὸ ὂν εἰ μὴ τὸ ὅπερ ὄν τι εἶναι ; εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν ὅμως κωλύει πολλὰ εἶναι τὰ ὄντα.

[1] *Soph. el.* 7, 169 b 3. [ἡ δ'ἀπάτη γίνεται] τῶν παρὰ τὸ συμβεβηκὸς [παραλογισμῶν] διὰ τὸ μὴ δύνασθαι διακρίνειν τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον καὶ ἓν καὶ πολλά...

[2] C'est là ce que reconnaît Aristote, *Méta.* M, 4, 1078 b 12. Héraclite avait convaincu Platon que toutes les choses sensibles s'écoulent sans cesse ; l'existence de la science et de la pensée le força donc à reconnaître l'existence de substances permanentes à côté des choses sensibles : ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας · οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. — Dans le *Théétète*, 208 D, Platon a nettement distingué les qualités communes (κοινόν τι) de la différence spécifique qui est l'essence, ou la raison, de chaque chose (ἡ διαφορὰ ἑκάστου, ὁ λόγος).

[3] *Phys.* I, 3, 187 a 1. Ἔνιοι δ'ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἐστὶ τὸ μὴ ὄν, τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας, ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη... *Méta.* N, 2, 1089 a 5. ἀνάγκην (leçon de Bonitz) εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν (cf. *Soph.* 256 D-E).

combien de sens les réalités désignées par les mots peuvent être dites *être ;* les « catégories » sont les « genres de l'être ». Or, tous les genres de l'être se répartissent en deux classes bien distinctes : d'une part, il y a la substance ; d'autre part, il y a les déterminations de la substance selon la quantité, la qualité, la relation, etc. A toutes ces catégories secondes, l'être ne s'applique que d'une manière dérivée[1] ; le terme est pris limitativement : *est* signifie *est telle chose.* L'être, dans tous ces cas, est la simple qualification d'une réalité, il n'est pas la réalité même, et il n'existe qu'en tant qu'il est rapporté à un autre être. L'être n'appartient proprement, et ne peut être attribué, sans rien plus, qu'aux substances et à ce qui les définit essentiellement, parce que seule la substance est par soi, *καθ' αὑτό* : le propre de la substance, c'est de n'être rapporté à rien d'autre, d'être non plus un *τὶ ὄν*, mais un *ὂν ἁπλῶς*, non plus une réalité accidentelle, mais un sujet[2].

[1] Aristote les dénomme δεύτεραι οὐσίαι : elles désignent le sujet, non pas en lui-même, mais κατὰ πολλῶν. *(Cat.* 5, 2. b 29-37 ; 3, b 10-23). Plus tard même Aristote leur refusera le nom de substances : οὔτε τὸ καθόλου οὐσία οὔτε τὸ γένος *(Méta.* H, 1, 1042 a 21). — Cf. *Méta.* Z, 4, 1030 a 21. Ὥσπερ γὰρ καὶ τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις · καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐροίμεθ' ἂν τί ἐστιν, ὥστε καὶ τὸ ποιὸν τῶν τί ἐστι μὲν ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὂν οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν, οὕτω καὶ τὸ ποιόν. Ainsi l'*être* dérivé qu'Aristote attribue aux substances secondes joue dans son système un rôle analogue à celui que joue le *non-être* logique chez certains de ses prédécesseurs (Platon).

[2] *An. post.* I, 4, 73 b 5. Ἔτι [καθ' αὑτὸ λέγεται] ὃ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἄλλου τινός, οἷον τὸ βαδίζον ἕτερόν τι ὂν βαδίζον ἐστὶ καὶ λευκόν, ἡ δ' οὐσία, καὶ ὅσα τόδε τι σημαίνει, οὐχ ἕτερόν τι ὄντα ἐστὶν ὅπερ ἐστίν. Τὰ μὲν δὴ μὴ καθ' ὑποκειμένου καθ' αὑτὰ λέγω, τὰ δὲ καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα. Ainsi Aristote range au nombre des choses qui sont *par soi :* 1° la *substance :* 2° les *propriétés essentielles* qui rentrent dans sa définition (c'est-à-dire, d'une part, les éléments du concept ; tout ce qui ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐστιν ἐνυπάρχει, comme pour le triangle la ligne, — et, d'autre part, les déterminations opposées, comme le droit ou le non-droit, dont l'une ou l'autre est nécessairement vraie, qui sont incluses dans le concept de ligne mais ne peuvent être définies sans lui. *An. post.* I, 4, 73 a 34; I, 6, 74 b 8). Sur l'opposition de ce qui est *par soi* et de ce qui est *par accident*, de τὸ ὂν καθ' αὑτό et de τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός, de l'οὐσία et du πρός τι, des prédicats essentiels et des prédicats accidentels, v. *Méta.* Δ, 7, 1017 a 7; *Eth. Nic.* I, 4, 1096 a 21 : *An. post.* I, 22, 83 b 11 et a 25.

Cette distinction éclaire d'un jour singulier la théorie du syllogisme et la nature de la nécessité analytique. En effet, *l'opposition de l'être existentiel et de l'être copulatif se ramène en définitive à l'opposition de l'être substantiel et de l'être accidentel*[1]. Où trouvons-nous le *est* simplement copulatif? Dans le jugement accidentel, qui lie à un sujet un prédicat appartenant à l'une des catégories secondes, ou non substantielles. Le *est*, dans ces sortes de jugements, n'est plus guère qu'une copule : Aristote ne lui reconnaît qu'une réalité toute dérivée, image très imparfaite et très dégradée de la réalité primitive de la substance. L'être proprement dit ne se trouve que dans le syllogisme où la copule *est* exprime une réalité substantielle ou le lien d'inhérence nécessaire qui rattache un prédicat essentiel à un sujet. Ainsi, l'être copulatif correspond à l'être accidentel, et il s'oppose pareillement à l'être de la substance, qui unit en lui les deux formes de l'être d'une manière immédiate. La médiation, qui est l'essence du raisonnement syllogistique, nous apparaît comme un pont jeté par Aristote entre l'une et l'autre des deux formes de l'être, comme un moyen pour rattacher l'être logique du prédicat à l'être substantiel du sujet et pour l'y faire participer. C'est précisément dans la mesure où l'être logique et copulatif exprime l'être substantiel que la logique *est* le réel.

### C. *L'être substantiel, principe du syllogisme et de la nécessité analytique.*

Ainsi, ce n'est pas du côté du logique, mais du côté du réel, dans la substance, qu'il faut chercher l'être véritable, et le principe de la nécessité analytique, telle qu'elle s'exprime dans le syllogisme. La substance est le principe du syllogisme[2], parce qu'en elle l'être logique, qu'exprime

[1] Voir à ce sujet *Méta*. Z, 1, 1028 a 11. Σημαίνει γὰρ τὸ μὲν [τῶν ὄντων] τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ὅτι ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. — V. à ce sujet H. Maier, II, 2, 312 s.

[2] *Méta*. Z, 9, 1034 a 31... ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία · ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν... M, 4, 1078 b 24, ἀρχὴ τῶν συλλο-

la copule *est*, se confond avec l'être ontologique ou réel, avec le ὂν ἁπλῶς, qui lui appartient essentiellement : la pensée saisit par une intuition immédiate, dans leur être vrai et dans leur liaison nécessaire, la substance et les propriétés qui la définissent[1]. Cet acte immobile et intemporel[2] de la pensée, simple et indivisible comme son objet, avec lequel il ne fait qu'un[3], cette pure intellection qui n'est capable que de vérité, puisque le prédicat est contenu analytiquement dans le sujet et que la pensée les saisit ensemble, sans intermédiaire, dans leur être éternel et immuable[4],

γισμῶν τὸ τί ἐστιν. Cf. *An. post.* I, 25, 86 b 30. ἀρχὴ συλλογισμοῦ ἡ καθόλου πρότασις ἄμεσος. Cette οὐσία qui est le principe du syllogisme est synonyme du τόδε τι et du χωριστόν (Bonitz, *Ind. arist.* 544 b 34), et elle n'est dite par ailleurs « générale » que parce qu'elle est connue grâce à la notion, à l'εἶδος (Γ, 5, 1010 a 25), qui est quelque chose de général (Z, 10, 1035 b 31 ; 11, 1036 a 28).

[1] Dans la définition de la substance, il y a identité entre la notion de la chose et la chose même, entre la définition et le défini, entre le logique et le réel. Z. 6, 1031 a 31, b 11 : pour les choses qui sont dites par soi (καθ' αὑτά), le bon par exemple et l'essence du bon (ou ce qui entre dans sa définition) ne font qu'un. Ἀνάγκη ἄρα ἓν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθῷ εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῷ εἶναι, ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται ἀλλὰ καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα. Cf. 1032 a 4.

[2] *De an.* I, 3, 407 a 32. Aristote compare l'acte de la pensée au mouvement circulaire, qui est l'image de l'immobilité (v. plus loin). Il ajoute : ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει · τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ συλλογισμός. *Phys.* VII, 3, 247 b 10, τῷ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν. Εἰς δὲ τὸ ἠρεμεῖν οὐκ ἔστι γένεσις.

[3] *Méta.* Δ, 6, 1016 b 1. Ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι,... μάλιστα ταῦτα ἕν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι. — Λ, 9, 1075 a 1. Pour certaines choses, la science est la chose même ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα... Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. La pensée ne fait qu'un avec son objet.

[4] L'erreur, pour Aristote, n'est possible que dans les jugements qui portent sur l'accidentel, sur le contingent, sur ce qui est soumis au temps. Mais quand l'esprit atteint par un contact immédiat les choses intelligibles, les substances immuables et indivisibles, l'ignorance est possible, non l'erreur. En effet : 1° l'acte de la pensée pure, comme son contenu, est absolument *simple* et *indivisible*. *Meta.* Θ, 10, 1051 b 17-25. Περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα... ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς θιγεῖν καὶ φάναι [leçon de Christ] — οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις, — τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν. Noter qu'Aristote, par cette parenthèse, assimile la pensée pure ou intuitive à φάναι μόνον, par opposition à κατάφασις. Ailleurs il rapproche l'intuition intellectuelle de l'intuition sensible (*De an.* III, 6, 430 b 29 : ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές,... οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης). Sans doute, l'intuition simple de l'objet simple s'exprime dans le *discours* (1012 a 2),

cette forme suprême et parfaite de la connaissance analytique, c'est la définition immédiate, ou la science théorique des principes[1]. Elle ne se meut que dans le nécessaire absolument ; à la différence de l'intellect pratique et de l'action, qui ont pour domaine le contingent, ou le nécessaire ἐξ ὑποθέσεως[2], l'intellect théorique ne connaît que le nécessaire et ce qui en procède nécessairement : la nécessité par laquelle il pose le principe ou la définition immédiate, et les conséquences nécessaires du principe, ne fait qu'exprimer la nécessité avec laquelle l'essence indivisible entraîne son

car, lorsque la pensée a saisi le concept, elle doit se demander si certaines déterminations lui appartiennent ou non (εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μή 1051 b 32 Christ), et cela ne peut se faire que par un jugement : mais le jugement ici ne fait que *dérouler* l'intuition simple, puisque les prédicats se rattachent au concept par un lien d'inhérence. Or, pour le simple, on le pense ou on ne le pense pas, mais on ne peut se tromper (1051 b 31. περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή). 2. D'autre part, la substance étant *éternelle* et *immuable*, et ses prédicats essentiels lui étant *toujours* et *éternellement* unis, la connaissance que nous en avons ne peut être tantôt vraie, tantôt fausse : elle est vraie une fois pour toutes, — comme il y aura erreur absolue si nous lui attribuons des prédicats qu'elle exclut, — parce qu'ici la pensée et son objet sont en dehors de la sphère du temps, qu'ils sont *nécessaires absolument* et *immuables*. Θ, 10, 1051 b 9 εἰ δὴ τὰ μὲν αἰεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι, τὰ δ' αἰεὶ διήρηται καὶ ἀδύνατα συντεθῆναι,... περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὁτὲ μὲν ἀληθὲς ὁτὲ δὲ ψεῦδος, ἀλλ' αἰεὶ ταὐτα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. 1052 a 4. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι περὶ τῶν ἀκινήτων οὐκ ἔστιν ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ, εἴ τις ὑπολαμβάνει ἀκίνητα (ex. du concept immuable de triangle : on ne peut le concevoir comme ayant tantôt deux droits, tantôt non). — Il faut donc conclure que ces jugements intemporels dont le fondement est un concept simple, comme la science qu'ils constituent, et le νοῦς (ou la pensée intuitive) qui les pense, sont toujours et nécessairement vrais. *De an.* III, 3, 428 a 17. ...τῶν αἰεὶ ἀληθευόντων ...οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς. *An. post.* II, 19, 100 b 7. ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς.

[1] *Eth. Nic.* VI, 7, 1141 a 16. Δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. Ainsi Aristote définit très exactement les deux fonctions de la pensée théorique : connaissance 1° des principes, 2° de ce qui en découle par voie analytique. V. aussi *Méta.* B, 2, particulièrement 997 a 25, et le commentaire d'Alexandre (Brandis, 614 a 17). Cf. le comm. de Philopon sur *An. post.* 72 b 23 (Brandis, 201 b 13).

[2] *De an.* III, 9, 432 b 32. 10, 433 a 14-30 (Rodier, II, 536) : πρακτὸν δ' ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν. Tandis que la pensée théorique part de la définition immédiate, qui sert de majeure ou de principe au syllogisme théorique, la pensée pratique pose d'abord la fin concrète à réaliser, ou le petit terme, puis elle va de là aux moyens, jusqu'à ce qu'elle arrive à celui dont la réalisation est à sa portée ; l'action, alors, parcourt la série en sens inverse.

existence propre et l'existence de ses déterminations. Et ainsi l'intellect est le principe de la science, non pas seulement au sens formel et logique, mais au sens réel et métaphysique : « le Νοῦς est principe des principes ; et la science tout entière — incluant les principes apodictiques d'où elle procède — se comporte à l'égard du réel comme le Νοῦς à l'égard des principes[1]. »

**D.** ***L'unité du défini. Forme et matière. Acte et puissance.***

Maintenant, pour tous les êtres concrets, qui ne sont pas absolument indivisibles[2], cette essence sur laquelle porte la définition et qui est le réel même, ce n'est pas le genre, ou une pluralité de choses réunies sous une dénomination unique, car de cet être dérivé on ne peut donner qu'une détermination extrinsèque et purement logique : ce sont les espèces du genre *τὰ γένους εἴδη*, c'est-à-dire les choses produites par la nature lorsqu'elle descend du genre aux espèces sans l'adjonction d'aucun accident ; leur essence s'exprime dans le *τὸ τί ἦν εἶναι* ; et c'est cette essence interne, objet propre de la définition, qui constitue l'individu, le *τόδε τι*, et qui nous le fait saisir comme un tout indivisible, *ἕν τι*[3].

[1] C'est ainsi que j'interprète, avec H. Maier (II, 1, 426 n. 2), le texte des *An. post.*, II, 19, 100 b 5-17... νοῦς... ἐπιστήμης ἀρχή. Καὶ ἡ μὲν ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς εἴη ἄν, ἡ δὲ πᾶσα ὁμοίως ἔχει πρὸς τὸ ἅπαν πρᾶγμα. Cf. I, 23, 84 b 39 : ἐν συλλογισμῷ τὸ ἓν πρότασις ἄμεσος, ἐν δ' ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ ὁ νοῦς. Considéré formellement, le principe du syllogisme est un *jugement immédiat ;* mais il enferme aussi une unité métaphysique, due au Νοῦς : et c'est là ce qui en fait un *principe apodictique*, point de départ de la déduction scientifique.

[2] Les êtres absolument simples et indivisibles ne sont pas connus par un acte de la pensée discursive mais par une intuition indivisible (Δ, 6, 1016 b 1 ; Θ, 10. *De an.* III, 6 s. Cf. Rodier, II, 536). La substance concrète, c'est le composé, le σύνολον, sur lequel porte la définition, ὁ ὁρισμός, et qui ne se distingue pas de la définition par la notion, εἴδει. (Bonitz, *Ind. arist.* 732 a 13).

[3] *Top.* I, 5. Ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. *Méta.* Z, 4, 1029 b 22-1030 a 7 (v. Bonitz, *Comm.* 307). Ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγηται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι,... εἴπερ τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον. Ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός. Cf. Z, 5, 1031 a 1 ...μόνης τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός. Z, 12, 1037 b 26. Καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει. B, 2, 996 b 19. Τὸ εἰδέναι ἕκαστον... τότ' οἰόμεθα ὑπάρχειν, ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν. — Le τὸ τί ἦν εἶναι désigne la définition totale

Or, cette unité qui est la marque de l'être et le propre de la définition, en quoi consiste-t-elle? — L'essence individuelle qu'atteint la définition est engendrée par une différence propre qui s'ajoute à un genre donné[1]. La question qui se pose alors est de savoir comment le défini, étant formé d'une pluralité, est un et non plusieurs[2], comment s'effectue l'unité des deux termes, dont l'un ne peut « participer » de l'autre, sans quoi un même objet recevrait à la fois les contraires. Aristote résout la difficulté en montrant que le rapport du genre et des différences, dans la définition, est, non pas l'unité accidentelle de deux termes séparés comme la « blancheur » et l' « homme », mais un lien d'inhérence nécessaire.

En effet, le genre ne peut être séparé de ses espèces, sinon d'une manière tout abstraite. Elles le déterminent : il n'existe que par elles. Il suit de là que la définition est l'explication de la chose par les différences, *ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος*[3]. Et, parce que la substance est, pour chaque chose, la cause qui fait qu'elle est telle, c'est la différence dernière, *ἡ διαφορὰ τελευταία*, qui est la marque de l'essence[4]. *La différence essentielle constitue l'unité de la définition et l'unité du défini, parce qu'elle est au genre ce*

de la chose, abstraction faite de l'accidentel, les attributs nécessaires qui constituent l'essence immédiate du sujet. L'emploi de l'imparfait s'explique probablement par l'antériorité de la forme ou de l'acte (Bonitz, *Ind. Arist.* 764 a 56. Rodier, II, 180-188) ; quant au terme εἶναι, il ajoute, semble-t-il, l'idée d'une existence réelle à la notion abstraite de la chose.

[1] *Top.* VII, 3, 153 a 17. Κατηγορεῖται ἐν τῷ τί ἐστι καὶ τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραί.

[2] La question est posée en ces termes, et elle est résolue, dans *Méta.* Z, 12, 1037 b 8 s. διὰ τί ποτε ἕν ἐστιν οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναι φαμέν, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον δίπουν, ...ἀλλ' οὐ πολλά, ζῷον καὶ δίπουν ;

[3] 1038 a 5. Εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ' ἐστίν,... φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. Le genre ne peut exister ***absolument***, c'est-à-dire par lui-même, à part de ses espèces, ou s'il existe séparément c'est *comme matière*. (Cf. Alexandre, Brandis, 763 a 1).

[4] 1038 a 19. ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ...καὶ ὁ ὁρισμός. Cf. *Méta.*, I, 8, 1057 b 35 s. : si bien que le genre commun à des choses qui diffèrent par leurs espèces est divers lui-même dans les diverses espèces, τὸ κοινὸν ἕτερον ἀλλήλων ἐστὶ τῷ εἴδει. V. aussi *Top.* IV, 6. VI, 6, 143 b 7, ἡ διαφορὰ εἰδοποιός.

*que la forme est à la matière*[1]. La matière n'existe que par la forme. La forme est cause[2]: elle est cause de tous les êtres; c'est elle qui rend raison de chacun d'entre eux, qui nous montre pourquoi chacun d'eux est ce qu'il est. La forme est cause de la matière, parce que c'est elle encore qui nous indique pourquoi, dans tel composé dont l'existence est donnée, la matière est telle ou telle, et non pas telle autre. C'est dans la recherche du pourquoi que consiste la recherche scientifique. « Pourquoi » est la question que la pensée se pose : et c'est la forme qui lui fournit la réponse.

La vraie substance c'est donc la forme. La forme est l'essence qui fait que chaque chose est ce qu'elle est d'une manière nécessaire. La nature procède comme l'art : or, dans l'art humain, c'est l'idée de la maison qui est cause de la maison réalisée dans la matière; et l'idée de la maison n'est autre que la forme, le *τὸ τί ἦν εἶναι*, ou la substance

[1] Sur l'identification du genre avec la matière et de la différence spécifique avec la forme, v. *Méta*. H, 2, 1043 a 19. Ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον. — Cf. Bonitz, *Ind. arist*. 150 b 29 s., 787 a 12. Dans l'unité essentielle du τί ἦν εἶναι, on peut toujours distinguer un τί ἐστι matériel et un τί ἐστι formel, lequel sert à démontrer l'autre, parce qu'il est lui-même immédiat (*An. post*. II, 8, 93 a 9. Cf. Philopon, Brandis, 244 b 46).

[2] *Méta*. A, 3, 983 a 27. La première cause, dit Aristote, φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον). Le pourquoi d'une chose se réduit à sa définition dernière, et ce pourquoi primitif est cause et principe. — *De an*. II, 1, 412 a 8. μορφὴ καὶ εἶδος, καθ' ἣν λέγεται τόδε τι. — La forme, étant le primitif et le nécessaire, est l'objet propre de la science, qui porte précisément sur ces deux choses. *Meta*. Γ, 2, 1003 b 16. Πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. Εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, etc. — V. surtout Z, 17, 1041 a 9 s. ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία... Ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί αἰεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει... Δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα... b 4. Ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί τί ἐστιν... Ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης [τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος] ᾧ τί ἐστιν · τοῦτο δ' ἡ οὐσία. V. les commentaires d'Asclepius et d'Alexandre sur ce passage (Brandis, 771 a 10; 772 a 2) : la science n'a pas à chercher pourquoi l'homme est, ni pourquoi l'homme musicien est musicien, mais seulement pourquoi telle chose (l'instruction) appartient à telle autre chose (l'homme), tel attribut à tel sujet. Et il est évident que, la forme étant toujours préexistante, le problème du διὰ τί revient à chercher pourquoi la matière est devenue ce qu'elle est, c'est-à-dire la forme par laquelle elle est, ou l'essence.

de la chose, lorsqu'on la pense indépendamment de sa matière[1].

Mais la forme n'est séparable que logiquement de sa matière[2]. Pour constituer un individu, il faut que la forme se réalise dans une matière, sans quoi le devenir, la production des choses particulières serait inexplicable : ce n'est pas l'idée ou la forme de l'homme, c'est tel homme qui est la cause d'un autre homme[3]. Ainsi, la forme qui est substance et cause de tous les êtres, celle qui possède proprement et primitivement, *κυρίως*[4], l'être et l'unité, ce n'est pas la forme séparée logiquement, c'est l'essence tout entière, forme et matière logique, différence et genre ; c'est l'ensemble des caractères essentiels qu'exprime la définition ; c'est le tout formé par l'union d'une matière et d'une forme[5], mais vu du côté de la forme. En effet, dit Aristote, il n'y a pas de définition proprement dite de l'individu comme tel, parce que tout individu est mêlé de matière, et que la matière, en tant qu'elle est soumise au devenir, contingente, indéterminée, échappe aux prises de la pensée conceptuelle, du *λόγος* ou de la définition, qui porte sur l'immuable et le nécessaire[6]. La matière ne rentre donc dans la définition

[1] *De an.* 412 a 21. *Méta.* Z, 7, particulièrement 1032 b 14. Λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

[2] *Méta.* H, 1, 1042 a 29. *Phys.* II, 1, 193 b 4. τὸ εἶδος οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον. — Pour tout ce qui suit, v. *Méta.*, H, 6, 1045 a 7 s. Cf. RODIER, « Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance », *Année philosophique*, 1909, p. 6 s.

[3] *Méta.* Z, 8, 1033 b 19 s. (BONITZ, *Comm.* 327) : si la forme était séparée de la matière ou des choses sensibles, οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι. Cf. E, 1, 1025 b 30. Λ, 8, 1074 a 33. *Phys.* II, 2, 194 b 35 s. Les choses physiques sont comme le camus, dont la seule définition suppose immédiatement une matière (ici le nez). Les formes sont inséparables de leur matière, car toutes les choses qui, en étant les mêmes spécifiquement, sont plusieurs numériquement, ont de la matière (1074 a 33. ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει).

[4] Γ, 2. 1033 b 5-18. Cf. RODIER, II, 176.

[5] Z, 11, 1037 a 29. Ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία, οἷον ἡ κοιλότης... Ἐν δὲ τῇ συνόλῳ οὐσίᾳ, οἷον ῥινὶ σιμῇ ἢ Καλλίᾳ, ἐνέσται καὶ ἡ ὕλη.

[6] Z, 10, 1036 a 8. Ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. (Suit la distinction de la *matière sensible* et de la *matière intelligible*. Cf. MANSION, *Phys. aristot.*, 81-87). Z, 15, 1039 b 20 s. K, 2. — Dans certains passages, il est vrai, Aristote paraît admettre l'individuation par la matière : la matière

qu'en tant qu'elle participe à la forme et parce qu'elle lui est liée par un rapport d'inhérence.

C'est ce rapport d'inhérence qui fait l'unité de la définition. La forme et la matière ne sont pas deux éléments juxtaposés, indépendants, et subsistants par soi : il n'y a de forme que d'une matière, et de matière que d'une forme[1] ; si on les sépare, comme a fait Platon, il devient impossible de trouver un principe qui rende compte de leur union, et qui explique, par exemple, comment l'airain devient sphère[2]. Tout change, au contraire, si l'on introduit la notion de puissance (δύναμις), si l'on admet que *la matière est à la forme ce que la puissance est à l'acte*[3], et qu'il y a tendance de la première à la seconde.

La notion de puissance est capitale dans la philosophie d'Aristote : elle en est, à certains égards, le centre, parce qu'elle fait le pont entre la forme et la matière, entre la détermination, d'une part, et, de l'autre, l'indétermination qu'elle cherche à y ramener logiquement. Mais c'est là aussi qu'éclate le plus clairement le conflit entre la tendance logique de la pensée qui s'efforce de réduire la contingence à la nécessité analytique ou à la réciprocité, et la tendance concrète qui contraint Aristote à reconnaître l'irréductibi-

ferait l'individualité d'une chose particulière parce qu'elle est cette chose en puissance (Λ, 5, 1071 a 19) ; et elle pourrait être invoquée comme cause à titre d'universel, de genre prochain (par exemple si l'on dit que la vigne et le figuier perdent leurs feuilles parce qu'ils ont de larges feuilles. *An.post.* II, 18 ; 17, 99 à 23). Mais, d'une manière générale, pour Aristote c'est la forme qui détermine : la matière n'est que la puissance de se déterminer dans un sens ou dans un autre, de recevoir les différences qui en s'ajoutant au genre constitueront l'espèce. Partout où il y a de la matière, il y a indétermination, donc individualité imparfaite : ἐν τοῖς αἰσθητοῖς πολλὴ ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις (Γ, 5, 1010 a 3).

[1] Bonitz, *Ind. aristot.* 860 a 42.

[2] *Méta.* H, 6, 1045, a 14, 22, b 16. Aristote reproche aux partisans des Idées « d'avoir séparé à chaque degré de la hiérarchie la forme de sa matière, l'homme du bipède, le bipède de l'animal, ce qui, dit-il, rend incompréhensible l'unité de l'homme » (Hamelin, 65). La difficulté disparaît si l'on distingue matière et forme, puissance et acte : alors, dans la définition précitée, ζῷον πεζόν sera considéré comme matière, et δίπουν comme forme (Alexandre, Brandis, 776 b 15).

[3] *De an.* II, 1, 412 a 9. Ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.

lité de la contingence. La *δύναμις*, c'est-à-dire la *possibilité* de recevoir les contraires, n'entraîne pas nécessairement la réalisation d'un des contraires. La nécessité n'est absolue que si l'on va de l'acte à la puissance ; elle n'est pas absolue de la puissance à l'acte : si l'adulte existe, c'est que l'enfant a existé ; mais l'inverse n'est vrai que dans l'abstrait : il n'est pas nécessaire que l'enfant devienne adulte, ni que l'airain devienne sphère. — Néanmoins, la puissance n'est pas la simple absence de la forme ; elle n'est pas pure réceptivité, pure indétermination, indifférence logique complète : l'enfant est l'adulte en puissance, l'animal n'est pas homme en puissance ; on ne pourra faire du bois une scie. La puissance n'est pas seulement possibilité, mais *pouvoir* plus ou moins proche de l'acte[1] : elle détermine en quelque manière le changement, puisqu'elle le délimite entre un certain nombre de possibles, c'est-à-dire au fond entre divers aspects d'un même être ; et, ces possibles, elle ne les reçoit pas d'une manière quelconque, mais suivant un certain ordre de développement. Ainsi, la matière du *σύνολον* est déjà comme une aspiration à la forme qui la réalisera et qui lui préexiste[2] ; *parce qu'elle est puissance, la matière apparaît comme une forme incomplète :* tels le continu, s'il s'agit de concepts mathématiques, la chair et l'os pour Callias, le nez pour le camus[3]. Forme et matière sont, dans une grande mesure des notions relatives : la matière n'est que le moins déter-

[1] Il faut distinguer deux notions très différentes, quoique souvent mêlées, dans la δύναμις (*Méta.* Θ, 1, 1045 b 35 ; 6, 1048 a 25) : 1 *potentia*, 2 *possibilitas*. V. Bonitz, *Ind. arist.* 206 a 32, et tous les textes qu'il cite sous le premier sens. D'où l'assimilation de δύναμις à ἀρχή (206 a 58).

[2] *De an.* III, 7 431 a 3. Ἡ δὲ κατὰ δύναμιν [ἐπιστήμη] χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δ' οὐδὲ χρόνῳ · ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα. L'acte est antérieur à la puissance, πρότεραί εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι (*De an.* II, 4, 415 a 18), καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ (*Méta.* Θ, 8, 1049 b 10). D'autre part, ce qui est en puissance s'achemine en quelque sorte vers ce qui est en acte : τὸ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει. *Phys.* VIII, 5, 257 b7 (voir dans Bonitz, *Ind. arist.* 208 a 17, des expressions semblables).

[3] Ce sont les exemples que donne Aristote, *Méta.* K, 1, 1059 b 26 ; 3, 1061 a 28. Z, 10, 1035 b 3, *Phys.* II, 2, 194 a 12. Le mouvement, qui procède de la matière et qui réalise progressivement les puissances du sujet, est, dit expressément Aristoteun *acte imparfait :* ἡ κίνησις ἐνέργειά τις ἀτελής. *De an.* II, 5, 417 a 16. *Méta.* Θ, 6, 1048 b 28.

miné par rapport au plus déterminé[1]. La « matière dernière » se confond presque avec la forme : elle ne s'en distingue que parce qu'elle est en puissance, tandis que la forme est en acte[2]; or, la puissance et l'acte sont en quelque manière identiques[3]: ils forment une unité; il y a continuité de l'une à l'autre, de sorte qu'on ne peut penser à la « matière dernière » sans penser nécessairement à la forme où elle se trouve réalisée.

C'est donc la puissance qui fait l'unité de l'objet et, par suite, qui rend possible la définition de l'objet. Si la matière n'est que la forme en puissance, si la forme n'est que la matière en acte, en posant la forme, antérieure logiquement et ontologiquement à ce qu'elle actualise, on pose du même coup la matière qu'elle détermine[4]. Le processus par lequel se réalise l'unité du composé n'est rien d'autre que le passage de la puissance à l'acte, sous l'action de la cause motrice, c'est-à-dire de l'essence ou du *τὸ τί ἦν εἶναι* de chaque chose[5], le *τὸ τί ἦν εἶναι* étant la cause motrice, parce qu'il est

[1] Cf. Bonitz, *Ind. aristot.* 786 b 7 « Quae alterius ὕλης forma est, eadem alterius potest formae ὕλη esse », et les textes qu'il cite. Rodier dit pareillement *(Année philos.*, 1909, p. 6-7) : « Ce qui est matière relativement à une chose plus déterminée est forme relativement à une chose plus simple », et inversement ; ainsi du concept d'*homme* relativement au concept de *Callias* ou à celui d'*animal*. Par là s'expliqueraient sans doute les expressions relativistes qu'Aristote applique parfois à la substance : *Cat.* 5, 2 b 7 τῶν δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους. Cp. *Gen.* I, 3, 318 b 15 et Bonitz, *Ind. arist.* 544 b 44 ; 786 a 47 ; 789 b 5. — Toutefois cette relativité de la matière et de la forme exprime surtout la relativité *logique* du genre prochain et de l'espèce dans la définition *(Ind. arist.* 151 a 57); et, quoi qu'en dise Rodier, elle ne réussit pas à supprimer le dualisme.

[2] H, 6, 1045 b 17. Ἔστι δὲ καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Alexandre ajoute, en parlant de la « matière dernière » (Brandis, 777 b 12), αὕτη δ' ἐστὶν ἡ προσεχής.

[3] H, 6, 1045 b 21. Τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν. Cf. Bonitz, *Ind. arist.* 208 a 22.

[4] *Phys.* II, 2, 194 b 9. Τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.

[5] *Méta.* H, 6, 1045 a 30 (et comm. d'Alexandre, Brandis 776 b 28). Si la matière (intelligible), c'est la sphère en puissance, l'acte sera la sphère possédant la forme pleinement réalisée : l'acte de la matière c'est donc l'essence ; et c'est sous l'action de l'essence, comme cause motrice, que s'opère le passage. Τί οὖν τούτου τὸ αἴτιον τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις; οὐδὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ.

la fin ou le modèle de la chose : et c'est en ce sens que, tout en étant la substance sans matière, il implique la matière, qui lui sert de substrat[1].

La définition, en saisissant la forme, saisit donc l'*acte de la matière :* elle saisit à la fois les deux termes, et elle les saisit en rapport nécessaire, dans la cause dernière qui fait l'unité du composé.

Pour toutes les choses qui ont pluralité de parties, mais qui forment un *tout* autre que l'assemblage des parties, il y a une cause qui fait l'unité de celles-ci. Or, la définition est un discours dont l'unité ne résulte pas de la simple consécution comme *l'Iliade*, mais de ce qu'elle est définition d'une chose une essentiellement. Qu'est-ce qui fait donc l'unité de l'homme ? Pourquoi est-il un, non plusieurs, par exemple animal *et* bipède? On ne peut l'expliquer par l'existence actuelle de deux Idées séparées, l'animal en soi et le bipède en soi, et par la participation de l'homme à ces deux Idées. Mais si, comme nous l'admettons, l'une est matière, l'autre forme, et que l'une est en puissance, l'autre en acte, la question posée n'est plus une difficulté[2].

[1] *Du moins lorsqu'il s'agit des formes naturelles. Phys.* II, 2, 194 b 11. Τινὸς γὰρ ἕνεκα ἕκαστον [εἶδος], καὶ περὶ ταῦτα ἅ ἐστι χωριστὰ μὲν εἴδει, ἐν ὕλῃ δέ. (v. sur ce passage difficile le remarquable commentaire d'Hamelin, 76 s.). Simplicius interprète ce passage ainsi : Le physicien cherche en vue de quoi est chaque être naturel, car pour lui la forme de chaque être naturel est la fin de cet être (τίνος ἕνεκα). Hamelin propose de sous-entendre après ἕκαστον le terme εἶδος exprimé deux lignes plus haut, et il traduit : « Toutes les formes naturelles sont en vue de quelque chose et appartiennent à des êtres dont l'essence n'est séparable que spécifiquement et réside dans la matière. » C'est dire que la forme naturelle n'est pas une fin en soi, mais une fin engagée dans la matière qu'elle suppose et appelle, c'est-à-dire un moyen, ou une fin imparfaite. Il n'y a que la forme pure qui soit fin en soi. — Il n'en demeure pas moins que, pour Aristote, d'une manière générale (v. *Méta.* Θ, 8, 1050 a 7-b 3), *la forme ou l'essence est acte*, ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν, et *l'acte c'est la fin*, τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται (sur l'identité de la forme et de la fin dans la nature, v. Philopon ad *An. post.* II, 11. Brandis, 246 b 10, 26). C'est donc en vue de la fin, ou de l'acte, qu'est posée la puissance : en d'autres termes, la fin, qui est la forme, est le principe moteur qui effectue le passage de la puissance à l'acte.

[2] H, 6, 1045 a 7, a 23. Τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι; πάντων γὰρ ὅσα πλείω μέρη ἔχει καὶ μή ἐστιν οἷον σωρὸς τὸ πᾶν ἀλλ' ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μόρια, ἔστι τι αἴτιον... τοῦ ἓν εἶναι... Ὁ δ' ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς οὐ συνδέσμῳ

Ainsi, l'unité de la définition se fonde sur l'unité du défini : la nécessité analytique, qui est le propre de la définition, se fonde sur la liaison nécessaire de la matière à la forme, de la puissance à l'acte, au sein de la substance et sous l'action de la substance, qui est tout ensemble cause motrice, forme et fin. De la sorte, remarque Alexandre[1], Aristote nous mène des choses qui sont les dernières, et qui nous sont le plus connues, jusqu'au père et auteur de toutes choses, Dieu : de même que la pensée de la sphère chez le fondeur est la cause qui fait l'unité de l'airain et de la sphère, de même la puissance divine, auteur de sa propre unité, est la cause de toutes choses, la raison qui fait qu'elles sont ce qu'elles sont.

καθάπερ ἡ Ἰλιάς, ἀλλὰ τῷ ἑνὸς εἶναι... Εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον.

[1] *Commentaire sur la Métaphysique*, ad 1045 a 36. Brandis, *Schol.* 777 b 16. Hayduck, 546, 17 :... ὅπως ἐκ τῶν ὑστέρων... καὶ ἡμῖν γνωρίμων ἐπὶ τὸν πολυτίμητον πατέρα καὶ ποιητὴν πάντων θεὸν ἀγαγεῖν ἡμᾶς μεθοδεύει, καὶ δεῖξαι ὅτι ὡς ὁ χαλκεὺς αἴτιός ἐστι τοῦ τὸν χαλκὸν καὶ τὴν σφαῖραν ἓν εἶναι, οὕτως καὶ ἡ ἑνοποιὸς αὐτοῦ καὶ δημιουργικὴ δύναμις πάντων τῶν ὄντων αἰτία ἐστὶ τοῦ ἔχειν ὥσπερ ἔχει.

# CHAPITRE II

## LE PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE

I. *L'Etre nécessaire : Dieu.*

A. *La nécessité absolue de la fin.* — La nécessité absolue du « par soi » et les différents types de nécessité. — L'être nécessaire est nécessairement acte pur ; il est nécessairement immuable ; il meut comme fin. — La nécessité hypothétique de la matière et la nécessité absolue de la fin. La fin est cause de la matière.

B. *En Dieu, fin suprême, la nécessité analytique et la nécessité réelle se confondent.* — L'être nécessaire et parfait est principe. — En lui se résout l'antinomie du logique et du réel. Il est l'individu nécessaire.

II. *La nécessité de la substance première, norme de toute science et fondement de toute réalité.*

A. *La science du nécessaire.* — La science des substances premières : la définition. — La science des composés doit s'en rapprocher. 1° L'expérience : le général comme substitut du nécessaire. Induction et intuition; 2° La connaissance apodictique par la cause. — La démonstration : part de principes immédiats et propres ; — lie le prédicat au sujet par le moyen analytique, qui donne ensemble l'existence et la raison. La connaissance par le moyen nécessaire, ou par la forme, imite la définition des essences; 3° La démonstration circulaire : réciprocité de la cause et de l'effet. — Pas de réciprocité dans le devenir.

B. *Application de la nécessité analytique au devenir. La génération circulaire.* — La nécessité ne s'applique proprement qu'à l'éternel et à l'immuable. — Les individus atteignent à la nécessité par le moyen de l'espèce. Identité et réciprocité spécifiques. — La génération circulaire imite l'immutabilité de Dieu. Le mouvement du premier ciel. Il propage dans les cercles du devenir l'éternité et la nécessité du premier moteur. Nécessité et continuité — Le devenir procède de l'éternel par voie analytique.

### I. L'Être nécessaire : Dieu.

Nous sommes arrivés au point central, d'où partent et où aboutissent toutes les avenues qui mènent à travers la forêt immense de la nature : de ce point, la pensée embrasse la nature entière d'une vue unique, dans une intuition simple dont l'analyse n'est que l'expression logique, intuition une

et diverse, comme le réel, dont l'unité recouvre une inépuisable richesse.

### A. *La nécessité absolue de la fin.*

L'originalité d'Aristote consiste en ce qu'il a relié les concepts par un lien d'inhérence, et montré que leur liaison nécessaire n'est que l'expression d'une existence nécessaire. Ce qui fait l'unité de la pensée, ou de la définition, c'est l'unité de l'être, ou du défini. Et ce qui fait, à son tour, l'unité du défini, c'est la substance ou la forme, c'est-à-dire ce qui existe par soi, *καθ' αὑτό*, en vertu d'une nécessité absolue.

La nécessité absolue, c'est-à-dire ce qui ne peut être autrement qu'il est[1], appartient en propre, et exclusivement, à ce qui n'a pas hors de soi la cause de sa nécessité, mais est cause de la nécessité des autres choses[2], comme sont en logique les prémisses premières et immédiates. Tel est le type de la nécessité proprement dite : c'est d'elle que les autres genres de nécessité tirent leur nom ; on les appelle « nécessaires » dans la mesure où elle s'y retrouve[3] : ainsi de la contrainte, *βία* ; ainsi encore de la nécessité conditionnelle, *συναίτιον*. La condition n'a qu'une nécessité hypothétique ; elle est nécessaire par rapport à la fin, et dans la mesure où la fin, qui est nécessaire absolument, requiert pour sa réalisation certaines conditions ou certains moyens.

[1] *Méta.* Λ, 7, 1072 b 11. Τὸ ἀναγκαῖον... τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς. — Sur la *théorie de la nécessité*, v. *Méta.* Δ, 5, 1015 a 20 et suiv. (cf. ALEXANDRE, Brandis, 695 a 25. Hayduck, 360, 19). Aristote y énumère les cinq acceptions du terme nécessaire : 1° ce sans quoi une chose ne peut exister ; 2° ce sans quoi le bien ne peut être ; 3° la contrainte ; 4° la nécessité proprement dite ; 5° la nécessité des démonstrations. V. aussi ZELLER, II, 2, 331 ; et BONITZ, *Ind.*, aux mots ἀναγκαῖος et ἀνάγκη, pour les références (42 a 50).

[2] Δ, 5, 1015 b 10. Τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐδέν, ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης.

[3] 1015 a 35. Καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον [c'est-à-dire τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν] καὶ τἆλλα λέγεταί πως ἅπαντα ἀναγκαῖα. Aristote le montre en ce qui concerne la nécessité de la contrainte, et la nécessité des causes conditionnelles (lesquelles correspondent aux ξυναίτια de Platon, ἄνευ ὧν οὐ γίγνεταί τι *Phéd.* 96 A. *Tim.* 46 C).

Les substances individuelles concrètes sont dites exister *par soi* dans la mesure où la forme, qui est nécessairement ce qu'elle est, pose nécessairement aussi la matière qu'elle actualise. Les propriétés qui définissent ces substances sont dites être *par soi* dans la mesure où elles procèdent de l'essence conceptuelle par un lien de nécessité causale. Mais la nécessité proprement dite ne se trouve absolument que dans le simple[1]. Seuls les êtres éternels et immuables, intemporels et sans matière, la possèdent : il est bien évident, en effet, que pour les êtres qui n'ont nulle matière, ni sensible, ni intelligible, il n'y a pas à rechercher hors d'eux la cause qui les fait être ce qu'ils sont, et qui les fait être un[2]. En eux, l'être et la nécessité se confondent. Ils *sont absolument* parce qu'ils sont *nécessaires absolument :* principes premiers de toutes choses, s'ils n'existaient pas, rien n'existerait. Mettez la contingence à l'origine des choses, dit Aristote, posez la puissance comme antérieure à l'acte, et il vous devient impossible d'expliquer qu'aucun des êtres existe : car il ne suffit pas qu'une chose *puisse* être pour qu'elle *soit*. Si l'acte n'est pas, qui tirera les choses de la puissance pour les faire exister en acte? L'être nécessaire est donc nécessairement acte pur[3]. Comme les êtres éternels sont premiers, de même aussi l'acte précède la puissance.

[1] 1015 b 12. τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν... Εἰ ἄρα ἔστιν ἄττα ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον οὐδὲ παρὰ φύσιν.

[2] V. les dernières phrases de *Méta*. H, 6. Ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι.

[3] Τὸ ἐξ ἀνάγκης ὂν κατ' ἐνέργειάν ἐστιν. *Herm.* 13, 23 a 21. (Cf. *Méta*. Θ, 8, 1050 b 18). Aristote poursuit : ὥστε εἰ πρότερα τὰ ἀΐδια, καὶ ἐνέργεια δυνάμεως προτέρα. Καὶ τὰ μὲν ἄνευ δυνάμεως ἐνέργειαί εἰσιν, οἷον αἱ πρῶται οὐσίαι (Waitz). Tel est le sens de l'argumentation par laquelle Aristote établit *(Méta*. Λ, 6, 1071 b 4 s.) la nécessité qu'il y ait une substance éternelle immuable, ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον. b 12 s. : ce qui contient la puissance peut ne pas agir ou ne pas être ; l'être dont l'essence est l'acte pur est et agit par une nécessité absolue. S'il y a du mouvement, et un mouvement éternel, il doit donc y avoir un être dont l'essence soit acte pur, δεῖ εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια, et sans matière, ἄνευ ὕλης. Cependant on soulèvera une difficulté, en disant que tout ce qui est en acte a la puissance, tandis que tout ce qui a la puissance n'est pas toujours en acte (24), ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. Ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐδὲν ἔσται τῶν ὄντων · ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι. — Ainsi le nécessaire exclut toute contingence, toute vir-

L'être nécessaire, étant actuel et excluant toute virtualité, est nécessairement immuable, et soustrait au devenir. Rien de ce qui est sujet au devenir n'a une nécessité absolue. La nécessité hypothétique est toute la nécessité logique dont soit susceptible le contingent. C'est la relation efficiente, mais vue du côté de la fin : *si* la fin est nécessaire, la cause l'est aussi. La nécessité absolue appartient aux seuls corps éternels, immuables et toujours les mêmes[1], si bien que, pour Aristote, le terme *ἀνάγκη* est presque synonyme du terme *ἀκίνητον*, d'où, suivant lui, il tire son origine[2]. Seul, en effet, l'immuable meut sans être mû. Acte pur, il ne saurait agir à la manière des causes ordinaires, causes motrices, causes mêlées de matière, car toute action se fait par contact et implique par suite réciprocité, mélange d'action et de passion, et contingence[3]. Parce qu'il est forme, et forme sans matière, le premier moteur ne peut mouvoir que comme fin[4], par attraction ou sollicitation, en provoquant

tualité : le possible pur, qui est du domaine de la virtualité (οὐκ αἰεὶ ἐνεργεῖ, 12, 21 b 15), et qui suppose les contraires, ne s'applique donc pas au nécessaire. Seul le *possible en acte* s'applique au nécessaire : car, *pour les êtres éternels, la possibilité d'être et l'être ne diffèrent en rien*, ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις (*Phys.* III, 4, 203 b 30). De ce qu'ils sont nécessaires, il suit qu'ils sont possibles, au sens où l'on dit du feu qu'il a le pouvoir de chauffer, ou de celui qui marche qu'il peut marcher, parce qu'il est tel en acte (*Herm.* 13, 22 b 29-23 a 20).

[1] *Part. an.* I, 1, 639 b 21. Τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης οὐ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς κατὰ φύσιν ὁμοίως... ὑπάρχει δὲ τὸ μὲν ἁπλῶς τοῖς ἀϊδίοις, τὸ δ' ἐξ ὑποθέσεως καὶ τοῖς ἐν γενέσει πᾶσιν. C'est ainsi qu'on dira que la nourriture est nécessaire aux animaux parce que sans elle ils ne peuvent subsister, ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι. Τοῦτο δ' ἐστὶν ὥσπερ ἐξ ὑποθέσεως (642 a 8). — Mais le nécessaire, au sens propre, c'est ce qui est toujours. Τὸ ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ ἅμα (*Gen. et corr.* II, 11, 337 b 35). Τὸ ἐξ ἀνάγκης αἰεὶ ὡσαύτως (*Phys.* II, 5, 196 b 12).

[2] *De mundo* 7, 401 b 8. Οἶμαι δὲ καὶ τὴν ἀνάγκην οὐκ ἄλλο τι λέγεσθαι πλὴν τοῦτον, οἱονεὶ ἀκίνητον [Bonitz] οὐσίαν ὄντα. V. sur ce mot ἀκίνητος *Phys.* V, 226 b 10 ; *Méta.* K, 12, 1068 b 20.

[3] *Phys.* III, 2, 202 a 7. Un moteur ne peut communiquer son mouvement que par contact, en sorte qu'il pâtit en même temps qu'il agit (τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει, ὥστε ἅμα καὶ πάσχει) ; et le mouvement ne se perpétue que par un contact prolongé et perpétuel du moteur, συνεχῶς ἁπτομένου τοῦ κινήσαντος. *Phys.* VIII, 266 b 29. Il s'agit là, bien entendu, des choses mêlées de matière et comme telles passibles (*Gen. et corr.* I, 7, 324 b 18).

[4] Derrière tout moteur mû il y a toujours un moteur immobile, qui est la forme parfaite et achevée que l'être devrait posséder pour réaliser

dans la nature une aspiration au parfait : il agit à la manière du désirable ou de l'intelligible, qui meut sans être mû, et qui existe par soi, en vertu d'une nécessité absolue[1].

En ce sens, on peut dire que tout, dans la nature, obéit, soit à la nécessité que comporte la matière, c'est-à-dire à la nécessité hypothétique[2], soit à la nécessité intelligente de la fin, qui est la nécessité absolue et simple : tout s'accomplit soit par l'action des causes efficientes, qui, en elles-mêmes, sont aveugles, ambiguës, et qui ne sont causes que dans la mesure où elles sont subordonnées à la fin, — soit par l'action de la fin, qui commande tout le devenir en vue du meilleur[3]. Les antécédents, les conditions qui *concourent*

pleinement son essence ; le moteur immobile pour chaque chose est donc la forme ou la fin ; la forme et la fin ne font qu'un, et la cause motrice est identique spécifiquement à ces deux causes réunies en une seule (*Phys.* II, 7, 198 a 25. Τὸ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι · τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις. — V. sur tout ceci *Phys.* II, 7, 198 a 35 et le comm. d'Hamelin, 145). Ce n'est donc pas par un privilège exclusif, mais parce qu'il est forme (τὸ εἶδος ἀκίνητον, *Phys.* V, 1, 224 b 5. *Méta.* K, 11, 1067 b 9), que le premier moteur est immobile et ne peut mouvoir qu'à la manière du désirable. — Mais le premier moteur seul est *immobile absolument*, παντελῶς, parce qu'il est sans matière, tandis que les autres moteurs (comme l'âme) peuvent être mus accidentellement.

[1] Λ, 7, 1072 a 26. Le premier moteur meut à la manière du désirable ou de l'intelligible, κινεῖ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον (Ms A^b = Laur. 87, 12). Or une chose ne nous apparaît pas belle parce que nous la désirons, mais nous la désirons parce qu'elle nous apparaît belle, ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ [καλόν] μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. La beauté ou le désirable, et l'intelligible, forment donc l'autre série, autonome, qui subsiste par soi, ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν, qui est nécessairement, et dans laquelle réside la forme première, τὸ τί ἦν εἶναι πρῶτον.

[2] Sur la relation de la *matière* et de la *nécessité hypothétique*, voir Bonitz, *Ind. arist.* 785 b 17 s.; 43 a 56, b 3. La nécessité hypothétique se formule ainsi (*An. post.* II, 11, 94 a 22) : τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι. Bonitz ajoute : « significatur ἡ ὑλικὴ αἰτία ».

[3] *Gen. an.* I, 4, 717 a 15. πᾶν ἡ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον. τῇ μὲν ἐξ ἀνάγκης τῇ δ'οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ἕνεκά τινος (II, 6, 743 b 16), ἕνεκα τοῦ βελτίστου (IV, 8, 776 b 32). Cf. *Phys.* II, 2, 194 a 30 : Aristote critique le vers d'Euripide : « Il a atteint le terme final en vue duquel il était né », en montrant que la fin n'est pas seulement le terme d'un mouvement continu, mais encore qu'elle est le meilleur (βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον). C'est dans ce double sens que *la nature est fin*, ἡ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα (194 a 28). Ἡ φύσις ἕνεκά του ποιεῖ, τοῦτο δ' ἀγαθόν τι (*De somn.* 2, 455 b 17). Dans *Phys.* II, 8, Aristote montre que la nature, comme l'art, agit pour des fins, ἡ φύσις ἕνεκά του (7, 198 b 4) : définition plus exacte que la première. Car « puis-

à *la production* de la chose sont de simples causes matérielles, douées comme telles d'une nécessité hypothétique; seule la fin, c'est-à-dire le conséquent dans l'ordre de la production, est cause véritable et principe, seule elle *produit* les choses, seule elle les explique et en détermine la réalisation : la fin, forme et essence des êtres, résidant en leur définition, mérite seule d'être appelée cause[1].

Les choses sont donc déterminées dans la mesure où elles procèdent de la fin, et indéterminées dans la mesure où elles procèdent de la matière[2]. C'est de la matière, de sa résistance à la forme, que naissent les monstres[3] et, d'une manière générale, tout ce qui déroge à la finalité propre de sa nature; c'est de la matière que dérive toute contingence dans le monde. La nécessité hypothétique, propre à l'action des causes matérielles et motrices, se retrouve dans le hasard, dans l'indéterminisme des faits fortuits et accidentels, c'est-à-dire des faits qui sont liés d'une manière toute mécanique à la fin poursuivie par la cause efficiente, et qui échappent à toute détermination téléologique. Ainsi l'animal aura nécessairement un œil, parce que l'œil rentre dans sa

qu'elle est toujours engagée dans la matière, la nature ne peut être une fin à la rigueur : elle n'est qu'une cause agissant pour une fin ». (HAMELIN, 147).

[1] Voir à ce sujet le texte très important de la *Phys.*, II, 9 : opposition du nécessaire ἐξ ὑποθέσεως et du nécessaire ἁπλῶς, 200 a 14-25 : Ἐν τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον [au sens de « ce qui est conditionné et nécessité »], τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Or la fin seule est ἁπλῶς αἰτία (*De an.* II, 4, 416 a 9). EUDÈME entre tout à fait dans le sens de la doctrine aristotélicienne lorsqu'il dit que *la matière* et *la fin* sont les deux causes qui expliquent le mouvement et le devenir (SIMPLICIUS, Brandis 348 a 15). Il est bon de remarquer ici qu'entre ces deux causes, ou ces deux types de nécessité, la liberté humaine n'a pas de place : la liberté, pour l'individu, consiste seulement dans la conformité à cet ordre nécessaire de la nature (Λ, 10, 1075 a 16. Voir HARDY, *Begriff der Physis*, 184).

[2] Pour tout ce qui suit (dont il a déjà été fait mention dans la première partie de ce travail), v. le livre II de la *Physique*, et le commentaire d'HAMELIN, particulièrement les chapitres 5 (théorie du hasard) et 8-9 (contre les physiologues : la nécessité véritable, qui est la détermination par la fin, va du conséquent aux antécédents).

[3] *Phys.* II, 8, 199 b 4. Les monstres sont des erreurs de la nature, qui a manqué le but : τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του. Ils sont dus à une impuissance de la forme qui n'a pu dompter la matière. *Cf. Gen. an.* IV, 3 et 4.

définition et qu'il a une finalité; mais que cet œil soit bleu, par exemple, c'est là une particularité qui n'est pas contenue dans l'essence de la chose, ni posée par la nécessité de l'essence ou de la fin, et qui, par suite, n'est ni toujours, ni même le plus souvent : la « nécessité » qui lui appartient est une nécessité d'un tout autre ordre, nécessité mécanique due à l'action des causes efficientes (*ποιεῖν*) et matérielles (*πάσχειν*)[1]. Ce n'est pas la nécessité essentielle de la substance, en vue de qui se produisent toutes les œuvres ordonnées et définies de la nature[2]; c'est la nécessité hypothétique du devenir, qui suit aveuglément les causes matérielles et motrices.

Ainsi, pour Aristote, *détermination est synonyme de finalité, et indéterminisme signifie absence de finalité.* En niant la fin, le mécanisme nie l'ordre. Aristote renverse donc le point de vue des physiologues et de toute philosophie matérialiste. Pour les mécanistes, les antécédents déterminent et nécessitent la production des conséquents : telle chose étant posée avec ses propriétés, telle autre suit nécessairement; toutes les causes se réduisent à la cause matérielle : c'est comme si l'on disait que la maison est telle, parce qu'il est de la nature des pierres d'aller en bas, tandis que le bois, en raison de sa légèreté, est à la surface. Or, il est bien évident que c'est *en vue* de couvrir que ces choses ont été faites : c'est le conséquent qui détermine ses antécédents; la cause efficiente est essentiellement une cause agissant en vue d'une fin, une cause instrumentale[3]. La fin

[1] *Gen. an.* V, 1, 778 a 30. Tout ce qui est opération commune de la nature, ou opération propre à chaque genre, a une raison et une fin, mais tout le reste est particularité individuelle, et comme tel échappe à la détermination téléologique 32 : ὀφθαλμὸς μὲν γὰρ ἕνεκά του, γλαυκὸς δ' οὐχ ἕνεκά του, πλὴν ἂν ἴδιον ᾖ τοῦ γένους τοῦτο τὸ πάθος. Οὔτε δ' ἐπ' ἐνίων πρὸς τὸν λόγον συντείνει τὸν τῆς οὐσίας, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνάγκης γιγνομένων εἰς τὴν ὕλην καὶ τὴν κινήσασαν ἀρχὴν ἀνακτέον τὰς αἰτίας. 778 b 17 : ὀφθαλμὸν μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἕξει (τοιόνδε γὰρ ζῷον ὑπόκειται ὄν) [il s'agit de la nécessité conceptuelle], τοιόνδε δὲ ὀφθαλμὸν ἐξ ἀνάγκης μέν, οὐ τοιαύτης δ' ἀνάγκης, ἀλλ' ἄλλον τρόπον, ὅτι τοιονδὶ ἢ τοιονδὶ ποιεῖν πέφυκε καὶ πάσχειν.

[2] 778 b 5. Τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.

[3] *Phys.* II, 3, 194 a 32-195 a 3, et comm. de SIMPLICIUS (αἴτια ὀργανικά).

commande tout le processus du devenir : elle est cause de la matière, tandis que la matière n'est pas cause de la fin ; elle est ce que la nature a en vue, et c'est d'elle, ou de la définition, que la nature part ; le devenir, les antécédents qui la réaliseront et qui viennent avant elle dans l'ordre de la succession, ne sont nécessaires qu'autant que la fin, ou le conséquent, est nécessaire : ils lui empruntent toute leur nécessité. La nécessité dans la nature n'est donc concevable que si elle va de la forme ou de la fin à la matière, en d'autres termes si elle se ramène à la nécessité logique[2].

### B. *En Dieu, fin suprême, la nécessité analytique et la nécessité réelle se confondent.*

Les choses sont dans la mesure où elles sont nécessaires ; et elles sont nécessaires dans la mesure où elles sont fins ou procèdent directement de la fin. La seule nécessité absolue est celle de la seule individualité parfaite et totale, du seul être qui existe par soi, acte pur, fin suprême : Dieu.

Dieu est la pleine réalité, le principe et la fin de tout le réel, l'*être* même ; il est l'objet suprême de la pensée. Il ramasse en lui tout le réel et tout l'intelligible, dans une unité qui doit être absolue, puisqu'il pense le nécessaire et le simple, et qui cependant n'est pas absolue à la manière de l'homogène, parce qu'il doit penser la multiplicité des formes. C'est en Dieu qu'il faut se placer pour comprendre comment la nécessité est à la fois la loi de l'être et la loi de la pensée.

Aristote a résumé sa doctrine en une phrase qui, s'appliquant au premier moteur ou à Dieu, caractérise bien l'être. Ἐξ *ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή*[3].

[1] II, 9, 200 a 33. Aristote dit en parlant de la fin : αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους · καὶ τὸ τέλος τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ η ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ ὁρισμοῦ καὶ τοῦ λόγου, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην, ἐπεὶ ἡ οἰκία τοιόνδε, τάδε δεῖ γίγνεσθαι καὶ ὑπάρχειν ἐξ ἀνάγκης.

[2] 200 a 15 s. Aristote assimile la nécessité dans la nature à la nécessité du syllogisme mathématique. (Voir le comm. de HAMELIN sur ce passage).

[3] *Méta.*, Λ, 7, 1072 b 10.

1° L'être est nécessairement. La nécessité analytique de la pensée, telle qu'elle s'exprime dans le *λόγος* ou dans la définition dont le syllogisme n'est que le déroulement, est la loi même de l'être. L'être est, dans la mesure où il est par soi et se pose par la seule nécessité de son essence.

2° La nécessité se confond avec le bien ou avec la perfection, qu'Aristote appelle le beau. En effet, la nécessité mécanique, c'est le hasard ; la nécessité rationnelle ne se trouve que dans la fin ou dans ce qui procède de la fin.

3° La fin suprême est le principe de la science comme de l'être, puisque la science, qui exprime les conditions des choses, est la connaissance des principes et des causes, et que la seule cause véritable, le seul principe premier, pour Aristote, c'est la forme immuable et sans matière, l'acte pur, ou la fin en soi.

Par là se résout l'antinomie qui est au cœur de la doctrine aristotélicienne, le conflit entre les tendances logique et réaliste de son système. Malgré tout, Aristote est sans cesse attiré vers le réel et amené à lui sacrifier le logique pur : ce qui a le plus de valeur ontologique, et ce qui, par suite, a le plus de valeur pour la pensée, c'est l'être le plus concret, le premier moteur ou Dieu.

Il est vrai qu'il n'y a de science que du général conceptuel, et vrai aussi que la réalité complète et totale est l'individu[1]. Suit-il de là que la science n'ait pas pour objet le réel ? Oui et non. Il y a des degrés dans la réalité, dans l'*οὐσία*. Il y a des degrés aussi dans la connaissance scienti-

[1] Aristote a vu nettement le dilemme qui se posait à sa philosophie : la science porte sur le général, mais l'individuel seul est (M, 10, 1087 a 11-25. Cf. BONITZ, *ad loc.)*. Dès lors, si les principes sont universels, ils ne sont pas réels, — et, s'ils sont individuels, ils ne sont pas objet de science. B, 6, 1003 a 6-17. Πότερον καθόλου εἰσὶν [αἱ ἀρχαί] ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθ' ἕκαστα. Εἰ μὲν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι · οὐδὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοίονδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι... Εἰ δὲ μὴ καθόλου ἀλλ' ὡς τὰ καθ' ἕκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί · καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων. Cf. K, 2, 1060 b 19-23.

fique. Mais l'exactitude d'une science n'est pas en raison directe de la réalité de son objet [1]; la valeur logique et la valeur ontologique ne correspondent pas l'une à l'autre. La science est d'autant plus rigoureuse qu'elle porte sur des réalités plus simples et plus appauvries, ou plus partielles [2]. L'objet des mathématiques, qui est le plus général et le plus simple, est aussi le moins réel ; la physique, qui est moins exacte, mais dont l'objet est plus concret, se rapproche davantage de la théologie ; celle-ci est la science

[1] A ce sujet, et pour tout ce qui suit, voir *Méta.* E, 1 ; *Phys.* II, 2. Cf. Bonitz, *Ind. ar.* 835 a 38. La science théorique, d'après Aristote, se divise en trois : Mathématique, Physique et Métaphysique ou Théologie. Les démonstrations de la Mathématique sont universelles, et son objet immuable : mais elle porte sur des formes vides, ou sur des abstractions considérées à part des sujets où elles entrent comme attributs. La Physique étudie des formes mobiles (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἡ φυσική, E, 1, 1026 a 12), engagées dans la matière, inséparables (comme le camus) de leurs sujets : substances sensibles périssables (physique proprement dite), substances éternelles sensibles (astronomie). Quant au métaphysicien, ou au théologien, l'objet qu'il étudie, c'est l'être *éternel, immuable* et *séparé* (ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, 1026 a 10, 16), et c'est en même temps l'individu parfait, Dieu (K, 7, 1064 a 29), c'est-à-dire la substance et la cause véritable. Car il est nécessaire que les causes premières soient éternelles, et particulièrement celles des choses célestes, principe des principes (1026 a 16. Ἀνάγκη πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀΐδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα · ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. Cf. comm. d'Asclepius et d'Alexandre, Brandis, 735 b 29, 36 : sinon, dit-il, le principe se corrompant en un autre, il y aurait régression à l'infini). Ainsi la métaphysique étudie les principes et les causes des êtres en tant qu'êtres (αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων ᾗ ὄντα, E, 1 déb.) ; son objet est le primitif et le nécessaire (cf. Γ, 2, 1003 b 18). Les sciences particulières, dans la mesure où elles sont des sciences théoriques, étudient bien aussi les principes, les causes et les éléments (sur le rapprochement de ces trois termes, v. Bonitz, *Ind.* à αἴτια et στοιχεῖον), mais elles se circonscrivent dans un objet spécial : elles n'étudient pas l'Être pris absolument, dans ce qui le fait être ce qu'il est (οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν) ; elles ne rendent pas raison de l'essence ni de l'existence : elles ne démontrent pas d'une manière nécessaire ce qui appartient essentiellement au genre dont elles traitent, ni s'il existe, mais elles s'en rapportent à la sensation ou à l'hypothèse. Seule la Métaphysique atteint les causes et les principes de l'être lui-même par connaissance apodictique, et voit clairement, par une aperception unique de l'esprit, *ce qu'est* la chose et *si elle est*, τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. (1025 b 18). Cette connaissance intuitive de l'οὐσία, Aristote la désigne par le terme θεωρῆσαι (E, 1 fin. Cp. K, 1. Rodier, II, 6).

[2] Περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, dit Aristote en parlant des mathématiques (Bonitz, *Ind. arist.* 441 a 49, et 126 b 16 : ce terme désigne « eae notiones cujusque partes quae cogitatione separari possunt »).

suprême[1] : elle est, sans doute, la moins exacte des sciences théorétiques, mais son objet est l'être, l'éminente réalité, la cause première, éternelle et nécessaire, de soi et de tout le reste ; l'objet de la théologie n'a plus rien de général : c'est un individu, et peut-être le seul individu qui existe, Dieu. Ce que la théologie perd en rigueur logique, elle le gagne en réalité ontologique ; et, par le fait même, elle prend, pour la pensée logique, une valeur nouvelle, tout autre, qui nous fournit la mesure de la science comme du réel, et qui donne à chacune des autres sciences son prix véritable.

La nécessité analytique de la pensée logique ne nous apparaît plus, dès lors, que comme le substitut de la nécessité ontologique en vertu de laquelle la Forme sans matière, la Fin suprême, l'Acte pur, existe. Le général, qui nous apparaissait comme la condition de toute connaissance scientifique, ne nous apparaît plus que comme le substitut ou, plutôt, l'indice pour nous de la liaison nécessaire[2] que la pensée est impuissante à reconnaître dans les choses, en raison de leur complexité : l'objet de la science n'est pas le général, mais le nécessaire ; et la vraie nécessité, c'est la nécessité ontologique de ce qui est par soi. En Dieu donc se résout l'antinomie de la science et du réel. En Dieu, l'individualité, qui est la marque de l'être, et la généralité, que postule la pensée conceptuelle, se confondent au sein de la nécessité qui le fait être.

[1] Il est évident qu'Aristote mesure la valeur des sciences d'après la valeur ontologique de leur objet. Voir E, 1, 1026 a 19. Οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι... Εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα, καὶ φιλοσοφία πρώτη... — Dans le *De Gen. et Corr.* II, 11, 338 a 14, Aristote dit que l'astronomie est (avec la théologie) la seule science qui atteigne des choses à la fois individuelles et nécessaires. — Cf. à ce sujet Rodier, *Ann. philos.* 1909, p. 10.

[2] *An. post.* I, 31, 88 a 5. Τὸ καθόλου τίμιον ὅτι δηλοῖ τὴν αἰτίαν. Voir plus bas.

## II. La nécessité de la substance première, norme de toute science et fondement de toute réalité.

La nécessité[1] appartient donc proprement et primitivement à la substance première, à l'Être en tant qu'être, c'est-à-dire à l'être immuable et éternel qui est par soi, et dont la vérité, par conséquent, ne peut changer avec le temps, comme c'est le cas, au contraire, pour l'être accidentel ; et elle appartient primitivement aussi à ses attributs essentiels, c'est-à-dire aux propriétés qui définissent la substance, et qui procèdent de son essence conceptuelle par un lien de nécessité causale. C'est qu'ici l'être logique ne fait qu'un avec l'être ontologique[2] : la nécessité analytique, parfaite, en vertu de laquelle la chose *est ce qu'elle est*, se confond, pour les êtres premiers, avec la nécessité absolue en vertu de laquelle la chose *existe*. Pour tout ce qui est dit *par soi*, le τὸ τί ἦν εἶναι et la substance sont identiques : car si l'essence du bien n'était pas le bien, il ne pourrait y avoir science de l'un, et l'autre ne serait pas[3]. Dans les substances premières, la réalité et l'intelligibilité se confondent, parce que la nécessité qui est la marque de l'être et la nécessité qui est la marque du connaître, chez elles, ne sont qu'une seule et même nécessité.

Il suit de là que les choses seront réelles et intelligibles dans la mesure où elles s'approcheront de cette nécessité.

[1] Pour ce qui suit, voir plus haut. Principales références : *Méta*. E, 1, fin : parlant de la philosophie première, Aristote dit : Περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. Cf. Γ, 1, 1003 a 21. Sur l'opposition de τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός et de τὸ ὂν καθ' αὑτό, voir Δ, 7, 1017 a 7. *An. post.* I, 4, 73 a 34 s.

[2] Pour les êtres éternels, dit Aristote, la *possibilité* et *l'être* se confondent : ἐνδέχεσθαι ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις. *Phys.* III, 4, 203 b 30.

[3] *Méta*. Z, 6. 1031 a 28. Ἐπὶ τῶν καθ' αὑτὰ λεγομένων ἀνάγκη ἀεὶ (Ms E) ταὐτὸν εἶναι [τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον] .. Εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι... καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμέναι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα. Mais, pour les accidents, ce n'est pas la même chose que τὸ μουσικὸν et τὸ μουσικῷ εἶναι.

La nécessité simple et absolue des substances premières est la norme de toute science et le fondement de toute réalité.

### A. *La science du nécessaire.*

La nécessité absolue est la norme de toute science.

En toutes choses, dit Aristote, la science s'occupe du primitif essentiellement, c'est-à-dire de ce dont tout le reste dépend et tire son appellation[1]. Or, le primitif, c'est la substance, dont la définition nous fait connaître, immédiatement, et d'une manière nécessaire, à la fois *ce qu*'elle est (*τί ἐστιν*), *pourquoi* elle est (*διὰ τί*), et *qu*'elle est (*ὅτι*)[2]. La science des substances est donc la science suprême, parce qu'elle est connaissance immédiate et nécessaire de l'existence, de la cause et de l'essence de la chose : et cela, parce que les substances sont les seuls sujets dont l'existence soit connue sans démonstration, et se confonde en quelque sorte avec leur cause essentielle. Il n'y a donc que les substances premières qui puissent être connues proprement, *ἁπλῶς καὶ κυρίως*, parce qu'en les connaissant nous connaissons ce qui fait qu'elles sont et ne peuvent être autrement : or c'est là le propre de la science[3]. D'autre part, comme la substance

[1] *Méta.* Γ, 2, 1003 b 18.

[2] *An. post.* II, 10, 93 b 38 s. La définition étant dite le λόγος τοῦ τί ἐστιν, Aristote distingue trois sortes de définitions (cf. Philopon, Brandis, 211 a 37) : 1° la définition formelle, principe de la démonstration ; 2° la définition par la cause, ou la définition à la fois matérielle et formelle (*De an.* I, 1, 403 a 24), qui ne diffère de la démonstration que par la *place* des termes (πτώσει), ou par la *donnée* (θέσει) d'où elle part, c'est-à-dire l'effet ; 3° la définition matérielle, qui est comme la conclusion du syllogisme du τί ἐστιν (c'est-à-dire du syllogisme qui prend la définition formelle pour principe). — La définition essentielle, c'est la définition immédiate du τί ἐστιν (94 a 9) : Ὁ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος. Or connaître le τί est la même chose que connaître le διὰ τί (93 a 3) : ταὐτὸν τὸ εἰδέναι τί ἐστι καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ τί ἐστι. Mais pour cela il faut d'abord connaître de la chose *qu*'elle est (93 a 20), sinon la définition serait purement nominale. Or il n'y a que les substances dont l'existence soit connue sans démonstration (92 b 12) : δι' ἀποδείξεώς φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι δείκνυσθαι ἅπαν ὅτι ἔστιν, εἰ μὴ οὐσία εἴη. — Il suit de là que, pour les substances, on connaît *immédiatement* le τί, le διὰ τί et le ὅτι. Cf. à ce sujet Robin, *Archiv f. Gesch. d. Phil.* t. XXIII, 1910, p. 184 s.

[3] *An. post.* I, 2, 71 b 9. Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσ-

est cause[1], la raison, en la connaissant, perçoit intuitivement, comme dans une sensation unique, les attributs essentiels de la substance, dont aucun ne peut exister à part de la substance[2] : c'est-à-dire que la raison perçoit, en même temps que la substance, les principes et les causes de tout ce qui est dans le même genre que la substance, de tous les êtres qui y participent et qui n'existent que dans la mesure où ils y participent.

Mais cette connaissance intuitive qui est la science même, et qui transcende toute connaissance discursive, ne convient qu'à ce qui est par soi, aux natures simples[3], aux substances, et peut-être même ne s'applique-t-elle pleinement qu'à Dieu. La raison, en cherchant à saisir les composés, comme l'*Iliade*, de la même manière, ne fait guère qu'énoncer un nom et donner une définition purement formelle : c'est que, pour les composés, l'essence et la cause ne se confondent pas avec l'existence : la connaissance du τί et du διὰ τί ne nous donne pas la connaissance du ὅτι. *Appliquée aux composés, la science intuitive doit se scinder en deux, science de l'existence et science de la cause.* La raison, en ce qui les concerne, n'atteindra jamais qu'une connaissance relative; et cette connaissance sera satisfaisante et complète dans la mesure où elle se rapprochera de la définition des natures simples ou des principes propres, pour lesquels l'être et la cause de l'être ne sont qu'une seule et même chose.

Comment procèdera la raison pour connaître les composés? Elle devra d'abord, nous dit Aristote, s'assurer de

κειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. I, 6, 74 b 6. ὃ ἐπίσταταί [τις] οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν. Dans I, 3, 72 b 14, Aristote oppose ἐπίστασθαι ἁπλῶς καὶ κυρίως à ἐπίστασθαι ἐξ ὑποθέσεως : c'est à ce dernier genre de connaissance que se réduirait la connaissance des principes, d'après ceux qui ramènent toute science à la démonstration.

[1] *Méta*. Z, 17, 1041 a 9. ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία.

[2] Z, 1, particulièrement 1028 a 18 s. Voir aussi Z, 3 ; Γ, 2.

[3] Z, 17, 1041 b 9. Φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. Cet « autre genre de connaissance », c'est la connaissance intuitive, qu'Aristote désigne, avons-nous dit, par le terme θεωρῆσαι, tandis que γνῶναι désigne la connaissance discursive, qui démontre le συμβεβηκὸς καθ' αὑτό.

l'*existence* de la chose. Aristote ne s'est nulle part expliqué très clairement à ce sujet : mais il semble que l'existence de la chose puisse être connue de deux manières, soit par intuition rationnelle, s'il s'agit d'existences nécessaires, soit par intuition sensible et par induction, s'il s'agit d'êtres individuels et contingents[1].

1. Le syllogisme appliqué à l'expérience doit partir de prémisses fournies par l'induction. Ici, évidemment, l'esprit ne peut atteindre le nécessaire. Le nécessaire est limité à ce qui est strictement *par soi*, c'est-à-dire aux substances immuables. Dans la sphère du changement, les choses n'ayant pas en elles la loi de leur être et de leur production, ne sont pas nécessairement ni toujours ; tout objet naturel étant mêlé de matière, et étant une puissance, porte en lui la possibilité des contraires[2]; le processus incessant du passage de la puissance à l'acte que nous présente la nature, le devenir, n'est nullement un processus nécessaire. Si donc il n'y a de science que du nécessaire, tout l'accidentel, le possible, le contingent, tous les êtres concrets sujets à la corruption, toutes les choses individuelles et sensibles dont le concept est lié à une matière, ne peuvent relever que de l'opinion[3]. Aristote, cependant, s'est efforcé de les

[1] Aristote, cherchant comment est connue l'existence des principes de la démonstration, dit *(Eth. Nic.* I, 7, 1098 b 3) : τῶν ἀρχῶν δ' αἳ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἳ δ' αἰσθήσει, αἳ δ' ἐθισμῷ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως. Ainsi, ces essences complexes nous sont révélées par la sensation, par l'induction, par l'expérience ou l'habitude, et « autrement », c'est-à-dire par l'intellect (Rodier, II, 23).

[2] *Méta.* Θ, 8, 1050 b 8. Rien de ce qui est en puissance n'est éternel. Πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν. Θ, 10, 1051 b 13 : tous les objets susceptibles d'une opposition de l'acte et de la puissance peuvent être ou devenir autres. Περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἡ αὐτὴ γίγνεται ψευδὴς καὶ ἀληθὴς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὁτὲ μὲν ἀληθεύειν ὁτὲ δὲ ψεύδεσθαι.

[3] Les accidents ne sont pas objet de science, mais d'opinion *(Méta.* E, 2; Z, 15; *An. post.* I, 30, 33); il en est de même des φθαρτά, c'est-à-dire des choses concrètes, sensibles, qui comprennent une matière, ὕλην, ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή (Z, 15. 1039 b 29). Sur la différence de la science, qui porte sur le nécessaire, et de l'opinion, qui porte sur le contingent, voir *An. post.* I, 33, 88 b 32 : Ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. Ces choses-là sont objet d'opi-

faire rentrer dans le domaine de la science : entre le *nécessaire*, qui est le propre du *par soi*, et l'*accidentel*, qui est simplement *possible*, entre la science et l'opinion, se place l'être, improprement dit *par soi*, de la *généralité ;* dans la sphère du devenir, la nécessité requise par la science se réduit donc à la généralité, le « toujours » se dégrade en « ce qui arrive le plus souvent », l'éternel en l'habituel[1].

Lorsqu'il s'agit d'êtres individuels et contingents, l'esprit doit donc se contenter du général. Mais il ne s'attache pas au général pour lui-même et comme tel ; il ne le prend que comme substitut du nécessaire, ou, tout au plus, comme indice et signe du nécessaire : *le καθόλου se fonde sur le καθ' αὑτό, qui se ramène lui-même à l'ἀναγκαῖον*[2]. La connaissance de l'universel emprunte toute sa valeur à l'intuition,

nion, δόξα, c'est-à-dire, remarque Philopon (Brandis, 238 b 35), d'opinion vraie. Aristote, en effet *(id.* 239 a 4), distingue la *raison*, principe de la science, appréhension simple des choses divines, — la *science*, connaissance syllogistique du nécessaire et de l'éternel, ou connaissance non démonstrative des propositions immédiates, — et l'*opinion vraie*, qui est la connaissance de propositions immédiates, mais non nécessaires, et qui saisit seulement le *que*, non le *comment*.

[1] *Méta*. E, 2, 1027 a 20. Ὅτι δ' ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος φανερόν · ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ αἰεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. (Cf. comm. d'Asclepius, Brandis, 737 b 34 s.). *Top*. II, 6, 112 b 1. Τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τὰ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὰ δ' ὁπότερ' ἔτυχεν... — Aristote, au surplus, n'a pas seulement reconnu à l'opinion une certaine valeur comme moyen de connaissance : il s'est efforcé de montrer *qu'entre la science et l'opinion il n'y a pas un écart infranchissable*. La sensation est science en puissance, porce que dans *cette* couleur elle voit *la* couleur (M, 10, 1087 a 19 s.). Bien plus, dans certains cas, elle peut être science actuelle : dans le cas de l'éclipse, par exemple *(An. post.* II, 2, 90 a 24), si nous étions dans la lune, la sensation ne nous ferait pas connaître seulement le fait, le ὅτι, mais la cause du fait ; cependant le διότι nous échapperait, parce que la sensation ignore le nécessaire (I, 31, 87 b 39).

[2] Aristote ne sépare pas le nécessaire du général dans la définition de la science. *Eth. Nic*. VI, 6, 1140 b 31 : ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων. Bien plus, l'universalité de la connaissance intellectuelle n'est que la conséquence de sa nécessité : la proposition « Il n'y a de science que du général » est un corollaire du principe « Il n'y a de science que du nécessaire » (Rodier, II, 495) Général = par soi = nécessaire. *Méta*. Δ, 9, 1017 b 35 : Τὰ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει. *An. post*. I, 6, 74 b 7 : τὰ δὲ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν. I, 4, 73 b 26 : Καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό. Φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν.

encore confuse, du nécessaire ou de la cause, que la raison démêle derrière l'accumulation des expériences et le mélange des images, en faisant abstraction des particularités de la représentation sensible, en saisissant le lien nécessaire qui rattache et unit entre eux les caractères appartenant essentiellement à tous les objets d'une même espèce[1].

C'est ainsi qu'Aristote, sans se départir de son principe et en relâchant simplement un peu la rigueur de la nécessité analytique, a pu faire une place à l'induction et à l'expérience dans son système. C'est l'induction, dit-il, qui fournit à la démonstration les principes d'où elle part[2] : car elle est le principe du général, et le syllogisme procède du général[3]. Or, si l'induction elle-même est impuissante à suppléer la science apodictique, parce qu'elle ne nous révèle que le fait de l'existence, le ὅτι[4], du moins, en nous conduisant au général, elle nous achemine à la connaissance apodictique de la cause[5] : et c'est là ce qui la légitime et la fonde en réalité. Aussi, bien qu'il n'y ait pas, dans le monde sublunaire, de nécessité proprement dite, la raison, amie de la nécessité, s'affranchit partiellement de l'indétermination due à la matière, de l'accidentel que les « conditions » mêlent aux « principes », pour établir les règles de « ce qui arrive le plus souvent » sur le modèle des lois conceptuelles : la valeur de ces règles vient de l'ordre qui régit la nature. Le postulat de l'accord entre la nécessité rationnelle

[1] Sur l'intellect comme τόπος εἰδῶν, voir *De an.* III, 4, 429 a 27.

[2] C'est-à-dire la proposition immédiate, πρότασις ἄμεσος, *An. post.* I, 33, 88 b 36.

[3] *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 28 : ἡ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. *An. post.* I, 18, 81 a 40 : Ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου... ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς.

[4] *Méta.* A, 1, 981 a 28. Οἱ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν. Cf. *An. post.* I, 31, 87 b 40; II, 2, 90 a 25 (Philopon. Br. 241 b 33) : par la connaissance sensible, nous percevons l'éclipse présente, non « l'éclipse en général », parce que la connaissance sensible ne nous révèle pas *la cause :* tout au plus, si l'on était sur la lune, pourrait-on percevoir simultanément les deux faits, ce qui se prêterait à une connaissance générale ; mais l'on n'atteindrait encore que *les faits*.

[5] *An. post.* I, 31, 88 a 5. Τὸ καθόλου τίμιον ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον. Voir Maier, II, 1, 425.

et la généralité perçue dans la nature domine toute la théorie aristotélicienne de l'expérience inductive. C'est cet accord supposé qui lui permet de faire rentrer l'expérience dans la science conceptuelle[1] et de rétablir l'unité de la connaissance, comme œuvre du Νοῦς, ou de l'intellect : car le secret ressort de l'induction, c'est cette intuition rationnelle qui saisit dans les faits les concepts, dans le sensible, l'intelligible, dans le particulier, le général et le nécessaire qui y sont inclus : l'intellect travaille sur la basse généralité fournie par l'induction, et il l'élabore en cette plus haute généralité qui nous mène au seuil de la nécessité[2]. C'est qu'il y a harmonie entre la connaissance et l'être, et que le réel se ressemble partout à lui-même[3].

2. Mais, de toutes manières, et au mieux, l'expérience, la science de l'habituel ou du général, n'est qu'un pis aller, un substitut très imparfait de la méthode apodictique : elle ne nous révèle pas l'existence de la chose comme nécessaire, parce qu'elle n'en atteint pas la cause. La méthode apodictique demeure la connaissance parfaite, l'idéal dont toutes les autres doivent se rapprocher. Or, en quoi consiste l'excellence de cette méthode ? En ce qu'elle joint à la nécessité formelle du syllogisme la nécessité ontologique ou réelle, dont la première n'est, pour ainsi dire, que l'écorce : en ce qu'elle nous révèle l'existence nécessaire de telle liaison de concepts.

Aristote, nous l'avons vu, n'est pas parvenu à séparer complètement la nécessité logique de la nécessité ontologique. Il n'y a pas de nécessité logique pure : la nécessité propre à la liaison des concepts comme telle, est déjà pen-

[1] I, 18, 81 a 40. Μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει.

[2] *An. post.* I, 31, 88 a 3. ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂν θηρεύσαντες ἀπόδειξιν εἴχομεν · ἐκ γαρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον. Ce travail est l'œuvre de l'intellect (II, 19, 100 b 5-17), dont le rôle dans l'induction est si actif, qu'on ne sait où finit l'expérience et où commence le travail de l'esprit.

[3] *Rhet.* II, 20, 1394 a 8. ὅμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγονόσιν.

chée sur le réel ; c'est la liaison nécessaire des choses qui la fonde : si cette liaison n'existe pas, c'est-à-dire si les prémisses ne sont pas nécessaires *par soi*, Aristote se refuse à donner au syllogisme le nom de « nécessaire ». *Le seul vrai syllogisme, le seul qui « fasse connaître », c'est donc le syllogisme apodictique, ou la démonstration*[1].

1° La démonstration part de *principes nécessaires*[2]. Ses prémisses sont des principes indémontrables, immédiats, éternels, premiers à la fois dans la réalité et dans la connaissance, et qui, par suite, sont causes premières[3]. Mais tout cela ne suffit pas. Ces principes, de plus, doivent être des *principes propres ;* il faut que la chose à démontrer appartienne comme telle, *ᾗ ἐκεῖνο,* et par soi, *καθ' αὑτό*, au sujet, faute de quoi la démonstration n'est pas apodictique, mais par accident : telle la prétendue démonstration que Bryson donna de la quadrature du cercle, en partant d'axiomes communs[4]. Or, ces principes premiers propres à chaque

[1] *An. post.* I, 2, 71 b 17. Ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν · ἐπιστημονικόν δὲ λέγω καθ' ὃν, τῷ ἔχειν αὐτόν, ἐπιστάμεθα. I, 24, 85 b 23. ἡ ἀπόδειξις μέν ἐστι συλλογισμὸς δεικτικός αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί. Cf. *Méta.* Z, 15, 1039 b 31.

[2] I, 2, 71 b 20. Si donc le savoir est tel que nous avons dit, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος · οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου. Συλλογισμὸς μὲν γὰρ ἔσται καὶ ἄνευ τούτων, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔσται · οὐ γὰρ ποιήσει ἐπιστήμην. — I, 4, 73 a 24. ἐξ ἀναγκαίων ἄρα συλλογισμός ἐστιν ἡ ἀπόδειξις (c'est-à-dire, remarque Philopon, 202 b 46, ἐξ ἀναγκαίων προτάσεων). — I, 6, 74 b 5. Εἰ οὖν ἐστὶν ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη ἐξ ἀναγκαίων ἀρχῶν (ὃ γὰρ ἐπίσταται οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν), τὰ δὲ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν [suit la définition de l'inhérence ou attribution essentielle, que nous avons commentée], φανερὸν ὅτι ἐκ τοιούτων τινῶν ἂν εἴη ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμός · ἅπαν γὰρ ἢ οὕτως ὑπάρχει ἢ κατὰ συμβεβηκός, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα. — I, 3, notamment 72 b 20 : contre ceux qui prétendent qu'il n'y a de science que de ce qui se démontre, Aristote établit que la démonstration se suspend à des principes indémontrables, ἀναπόδεικτα.

[3] I, 13, 78 a 24. Il n'y a pas de science, si nos syllogismes ne partent pas de principes immédiats, c'est-à-dire qui ne sont médiatisés par rien, car le pourquoi de la science est la cause première, ἡ τοῦ διότι ἐπιστήμη κατὰ τὸ πρῶτον αἴτιον.

[4] *An. post.* I, 2, 72 a 5. ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείων. — I, 9, 75 b 37. Ἐπεὶ δὲ φανερὸν ὅτι ἕκαστον ἀποδεῖξαι οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ἑκάστου ἀρχῶν, ἂν τὸ δεικνύμενον ὑπάρχῃ ᾗ ἐκεῖνο, οὐκ ἔστι τὸ ἐπίστασθαι τοῦτο, ἂν ἐξ ἀληθῶν καὶ ἀναποδείκτων δειχθῇ καὶ ἀμέσων. (C'est-à-dire qu'il ne suffit pas que les principes d'où l'on part soient vrais, immédiats, et

genre sont des principes dont on ne peut démontrer qu'ils sont, mais dont le τί et le ὅτι sont donnés ensemble par la définition, d'une manière immédiate. La science, ensuite, considère quelles choses leur appartiennent par soi : c'est là le rôle de la démonstration [1].

2° Si donc connaître d'une manière apodictique, c'est connaître ce qui appartient en propre et nécessairement au sujet, c'est-à-dire ce qui est par soi, il est bien évident, dit Aristote, que la démonstration doit se faire à l'aide d'un *moyen nécessaire*, διὰ μέσου ἀναγκαίου, sans quoi on ne connaîtra pas la nécessité *que* ceci soit, ni la raison ou le *pourquoi* de la chose [2]. Si la conclusion est nécessaire sans que

indémontrables : il faut encore que ce soient les principes propres au démontré.) Ἔστι γὰρ οὕτω δεῖξαι, ὥσπερ Βρύσων τὸν τετραγωνισμόν. Κατὰ κοινόν τε γὰρ δεικνύουσιν οἱ τοιοῦτοι λόγοι, ὃ καὶ ἑτέρῳ ὑπάρξει· διὸ καὶ ἐπ' ἄλλων ἐφαρμόττουσιν οἱ λόγοι οὐ συγγενῶν. Οὐκοῦν οὐχ ᾗ ἐκεῖνο ἐπίσταται, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. — BRYSON, d'après THEMISTIUS, 211 b 19, disait que le cercle est le plus grand des polygones inscrits, et le plus petit des polygones extérieurs, — qu'il en est de même du polygone μεταξὺ γραφόμενον, — d'où il concluait à l'identité du cercle et de ce polygone, en s'appuyant sur un axiome commun, mais non pas en considérant le cercle en tant que cercle. De là le reproche que lui adresse Aristote ; car pour lui une démonstration ne peut passer d'un genre à un autre, de l'arithmétique à la géométrie par exemple, I, 7 ; une science, comme la musique, qui doit emprunter ses principes à une autre science (l'arithmétique), ne connaît par elle-même que le *fait*, non la *raison* de ce qu'elle démontre (76 a 10. PHILOPON, 212 a 24).

[1] 76 a 16 s. Si l'on ne peut proprement démontrer une chose qu'en partant des principes qui lui sont propres, il suit de là que les principes propres à chaque science sont indémontrables, οὐκ ἔστι τὰς ἑκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδεῖξαι. — I, 10, 76 a 31 (PHILOPON, 213 a 14). Λέγω δ' ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει ταύτας, ἃς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι. Τί μὲν οὖν σημαίνει καὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἐκ τούτων, λαμβάνεται. 76 b 3. Ἔστι δ' ἴδια μὲν καὶ ἃ λαμβάνεται εἶναι, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη θεωρεῖ τὰ ὑπάρχοντα καθ' αὑτά (Exemple de propres : l'unité en arithmétique, le point ou la ligne en géométrie). Ταῦτα γὰρ λαμβάνουσι τὸ εἶναι καὶ τοδὶ εἶναι. Pour les propres, leur *existence* est donnée avec leur *notion* : mais, pour les propriétés qui leur appartiennent essentiellement, pour l'incommensurable par exemple, si l'on en *définit* la notion, on doit en *démontrer* l'existence (par exemple, que le rapport de la diagonale au côté est incommensurable. PHILOPON, 213 a 46).

[2] *An. post.* I, 6, 75 a 12. Après avoir montré que tout syllogisme apodictique doit procéder de prémisses nécessaires, Aristote établit que cette condition même ne peut être réalisée que si le moyen appartient *par soi* au troisième terme, et si le premier appartient *par soi* au moyen (75 a 35), c'est-à-dire si le moyen est nécessaire. Ἐπεὶ εἰ ἐπίσταται ἀποδεικτικῶς, δεῖ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν, δῆλον ὅτι καὶ διὰ μέσου ἀναγκαίου δεῖ ἔχειν τὴν ἀπόδειξιν· ἢ οὐκ ἐπιστήσεται οὔτε διότι οὔτε ὅτι ἀνάγκη ἐκεῖνο εἶναι.

le moyen le soit, il n'y a pas démonstration apodictique, parce qu'on ignore le pourquoi. Or, savoir le pourquoi, c'est connaître par la cause[1] : c'est la cause qui est le moyen. La science peut se définir indifféremment la « connaissance par la cause » ou la « connaissance par le moyen », puisque toute cause, qu'elle soit matérielle, motrice, formelle ou finale, est indiquée par le moyen qui rattache nécessairement deux termes l'un à l'autre[2]. *La démonstration lie le prédicat au sujet par le moyen de la cause, qui, en indiquant le pourquoi, nous donne la raison nécessaire de la chose.*

La connaissance par la cause est, pour la pensée discur-

[1] 75 a 35. τὸ δὲ διότι ἐπίστασθαι ἔστι τὸ διὰ τοῦ αἰτίου ἐπίστασθαι.

[2] II, 11, 94 a 20. Ἐπεὶ δὲ ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν, αἰτίαι δὲ τέτταρες, μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι (cause formelle), μία δὲ τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι (cause matérielle, douée de nécessité conditionnelle ou hypothétique), ἑτέρα δὲ ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε (cause motrice), τετάρτη δὲ τὸ τίνος ἕνεκα (cause finale), πᾶσαι αὗται διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται. En effet, poursuit Aristote, que, cela étant posé, ceci soit nécessairement [telle est la cause matérielle, telle est aussi la nécessité propre au syllogisme comme tel], c'est ce qu'on ne peut démontrer à l'aide d'une seule proposition, mais il faut qu'il y en ait au moins deux : c'est-à-dire que les deux propositions doivent avoir un seul et même moyen. Ce moyen posé, la conclusion est nécessairement. Par exemple, pourquoi l'angle inscrit dans un demi-cercle est-il droit? C'est à l'aide du moyen — moitié de deux droits — comme cause (*matérielle*, remarque Philopon, 246 a 17), qu'on le démontrera. Or c'est là la même chose que le τὸ τί ἦν εἶναι, puisque cela (ce moyen) indique la raison ou le λόγος. Mais il a été démontré que le moyen est le τὸ τί ἦν εἶναι comme cause. Philopon remarque justement, à ce sujet, que *la matière n'est pas nécessaire par elle-même, mais par la forme* (Brandis, 246 a 12), αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ ὕλη τὸ ἀναγκαῖον οὐκ ἔχει, ἀλλὰ διὰ τὸ εἶδος. Cet exemple montre précisément que c'est par la forme, et en tant qu'elle est une définition, que la matière peut être utilisée comme moyen dans la démonstration. — Ailleurs, poursuit Aristote, le moyen c'est la cause motrice, ou la cause finale. Or nous savons que, d'après lui, la forme et la fin dans la nature se confondent (cf. Philopon, 246 b 10); d'autre part, la vraie cause efficiente c'est la forme (voir les témoignages de Simplicius et d'Alexandre, cités par Hamelin, 88). Il suit de là que *le vrai moyen c'est la forme.* — Maintenant, le moyen ou la cause ne se produit pas dans le même temps, suivant que la forme agit comme moteur, comme fin, ou comme forme proprement dite : dans le premier cas, elle est antérieure à son effet, dans le second cas elle vient en dernier lieu, dans le troisième elle se produit en même temps que lui : cause et effet sont simultanés; c'est là, dans la causalité formelle, qu'Aristote découvre le type de la causalité (II, 12, 95 a 22. τὸ μὲν οὖν οὕτως αἴτιον καὶ οὗ αἴτιον ἅμα γίνεται).

sive, l'équivalent de la connaissance intuitive, pour la pensée pure.

Insistons sur ce dernier point. La théorie de la médiation, nous l'avons vu, est au cœur du système aristotélicien. Pour Aristote, l'essence de tout processus rationnel, c'est la médiation ; et toute médiation, pour lui, est analytique : c'est-à-dire que tout vrai moyen terme est une identité. Or, si la nécessité logique se ramène, en dernier ressort, à la nécessité réelle, la médiation analytique doit tirer toute son efficacité de la liaison causale analytique qu'elle exprime. C'est là toute la théorie de la démonstration. La démonstration, pour Aristote, consiste essentiellement dans la découverte de ce *moyen causal*, αἴτιον τὸ μέσον, qui lie d'une manière nécessaire le prédicat général au sujet qui le réalise, en demeurant toujours dans le même genre, parce que chaque genre est distinct et a ses principes propres[1].

Ainsi conçue, la démonstration imite aussi parfaitement qu'il se peut la définition des essences où le prédicat est lié immédiatement au sujet. Dans le syllogisme apodictique, le moyen étant cause analytique nous révèle tout ensemble l'*existence* de la chose, le ὅτι, et la *raison* de la chose, le διότι, tandis que le syllogisme ordinaire, dans lequel le moyen a simplement une fonction logique, n'indique pas la cause, le pourquoi de la chose, et, par suite, n'est pas nécessaire : dans ce dernier genre de syllogisme, on ne connaît le ὅτι que par accident ; c'est la sensation ou l'induction qui nous ont appris, par exemple, que « ce qui ne scintille pas est près », d'où nous concluons que les planètes sont près de la

[1] *An. post.* I, 7 ; I, 9. Pour connaître une chose d'une manière non accidentelle, il faut savoir, dit Aristote (76 a 5), le καθ' ὃ ὑπάρχει ἐκεῖνο, d'après les principes propres à cet ἐκεῖνο ᾗ ἐκεῖνο : ainsi au triangle καθ' αὑτό appartient l'égalité des angles à deux droits, et ceci est prouvé par les principes propres au sujet. En sorte que si ceci appartient par soi à ce à quoi il appartient, il est nécessaire *que le moyen soit dans le même genre*. ἀνάγκη τὸ μέσον ἐν τῇ αὐτῇ συγγενείᾳ εἶναι, a 8. C'est là le principe de la *causalité analytique du moyen, analogue à la génération de la substance* qui se fait toujours *en partant d'un terme spécifiquement identique* (*Méta*. Z, 9, 1034 a 21).

terre puisqu'elles ne scintillent pas[1]. Mais une telle conclusion n'est pas nécessaire : pour avoir une démonstration nécessaire, par la cause, il faudrait renverser la position du moyen. La nécessité logique, la nécessité conceptuelle, n'appartient donc qu'aux syllogismes dans lesquels le moyen est cause, non seulement de la conclusion, mais de la chose[2]. Ainsi, le moyen proprement dit, le moyen par excellence, *τὸ κυρίως μέσον*, c'est le moyen qui est cause essentielle, *αἴτιον οὐσιῶδες*. Si le moyen ne contient pas l'essence, il n'est cause que de la conclusion, non de la chose, nous ne connaissons que le *ὅτι*, — et encore par accident —, nous ignorons le *διότι*[3]. Si, au contraire, le moyen nous révèle *ce qu*'est la chose, comme le *τί ἐστιν* c'est la définition, que la définition c'est la forme, et que la forme est la cause[4], nous connaissons à la fois, par le moyen, l'essence de la chose et la cause de l'existence de la chose : c'est-à-dire que nous percevons la chose comme nécessaire absolument.

La vraie démonstration est donc celle que prend la forme comme moyen, parce que la forme fournit un moyen analytique[5].

3. Il est bien évident, d'ailleurs, que la démonstration par la cause analytique est un idéal que la pensée discursive ne peut toujours réaliser. Sous sa forme la plus parfaite, la

[1] *An. post.* I, 13, 78 a 34.

[2] *An. post.* I, 13, 78 a 22 s. Themistius remarque très justement à ce sujet (Brandis, 219 a 25) que les syllogismes du ὅτι se servent bien d'un moyen, mais qui est cause simplement de la *conclusion;* dans les syllogismes du διότι le moyen est cause de la *chose*. Or, comme la cause de la chose doit appartenir par soi et continûment à ce dont elle est cause, le syllogisme du διότι doit procéder de prémisses immédiates et nécessaires : en sorte qu'ici, comme dans la définition, l'existence et la cause sont connues d'un seul coup d'une manière apodictique. Le ὅτι et le διότι sont donnés ensemble par le moyen, ἅμα τὸ ὅτι καὶ τὸ διότι ἴσμεν, ἂν διὰ μέσων ᾖ (II, 8, 93 a 36).

[3] Je traduis à peu près textuellement ici les remarques de Philopon sur le passage précédemment cité (Brandis, 245 a 39).

[4] Voir la conclusion d'*An. post.* II, 2. Τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν. II, 8, 93 a 4. Ταὐτὸν τὸ εἰδέναι τί ἐστι καὶ τὸ εἰδέναι τὸ αἴτιον τοῦ τί ἐστι. Cf. le commentaire de Philopon, 244 b 36.

[5] Ce point a été bien mis en lumière par M. Robin, *Archiv für Gesch. der Philos.*, 1909, p. 4 s.

démonstration est analogue à la définition véritable, celle du *διὰ τί* qui n'est elle-même qu'une sorte de *démonstration continue* ou *circulaire*[1]. Or, cette analyse parfaite ne s'applique proprement qu'aux substances premières, pour qui la cause de l'être est comprise dans l'essence, et dont le *τί* inclut le *διὰ τί* et suppose le *ὅτι* : la définition de Dieu est cause et principe immédiat de son être[2]. La démonstration circulaire ne s'appliquera donc qu'aux objets qui imitent, en quelque sorte, Dieu. La démonstration circulaire est une définition développée : elle en a le caractère analytique, puisque, pour démontrer qu'une chose appartient par soi, *καθ' αὑτό*, à ce à quoi elle appartient, il est nécessaire que le moyen soit choisi dans le même genre, et qu'il soit dans un rapport d'identité avec les deux autres termes[3]. Le raison-

[1] συνεχὴς ἀπόδειξις (II, 10, 94 a 6). La définition du διὰ τί se fait en liant la matière à l'objet défini par le moyen de la forme indémontrable : elle contient non seulement l'effet, mais la cause de la chose même (Philopon, 245 b 26). C'est pourquoi, dit Aristote, elle est comme la démonstration du τί ἐστιν (94 a 12) et elle ne diffère de la démonstration proprement dite que par la place des termes : suivant leur disposition, on aura donc soit une définition, soit une démonstration continue, c'est-à-dire qui démontre tout (Philopon), parce que le moyen est analytique.

[2] *An. post.* II, 9, 93 b 22. Il y a deux sortes d'êtres, ceux qui ont une cause autre qu'eux-mêmes, et ceux qui n'ont pas de cause en dehors d'eux-mêmes. De sorte que, parmi les τί ἐστιν, les uns sont principes et immédiats ; les autres, ayant un moyen, peuvent être connus par démonstration. Mais, pour les principes immédiats, il n'y a pas de démonstration possible (cf. Rodier, *Traité de l'âme*, t. II, p. 9) : il faut poser à la fois, par définition, leur être et leur essence, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ. Ainsi de Dieu (Themistius, 245 b 15) : « *On ne peut démontrer* QUE DIEU EST : en effet, on ne peut prendre une autre cause. Par exemple, le fait de se mouvoir tout le temps est significatif de l'essence, mais non cause de l'être. Seulement on peut en donner une définition (par exemple Dieu est un être éternel) : et cette définition est cause de l'être ; car le τί ἦν εἶναι est cause et principe [pour les substances premières] ». L'affirmation de Themistius est très juste : en effet, Aristote n'a pas démontré, à proprement parler, que Dieu est. Les modernes disent : le mouvement a commencé ; donc autre chose que le mouvement existe : il était nécessaire que Dieu donnât « une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement » (Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, 77). Aristote pose l'*éternité du mouvement*, et y trouve incluse l'*éternité du premier moteur*, de la Forme sans matière, Dieu. C'est une simple définition à forme démonstrative.

[3] Sur la nécessité de prendre le moyen dans le même genre, voir *An. post.* I, 10, 76 a 8 (cité plus haut). Mais Aristote va plus loin : le moyen, dit-il, doit être dans un rapport analytique avec les deux termes

nement circulaire suppose donc des termes équivalents, susceptibles d'être convertis l'un dans l'autre respectivement, comme les « propres » qui peuvent se convertir dans la chose : ainsi des termes « homme » et « être raisonnable », ou « triangle » et « égalité des angles à deux droits[1]. » C'est pourquoi Aristote a pu dire qu'il n'y a démonstration simple et absolue qu'en partant des principes propres. Or ceci n'est guère possible qu'en mathématiques, parce qu'en mathématiques l'accidentel n'a pas de place, et qu'on n'admet que des définitions dans lesquelles, le moyen étant la forme ou l'essence, la cause et l'effet sont simultanés, la définition et le défini peuvent être convertis l'un dans l'autre, et attribués comme prédicats l'un à l'autre[2].

Ainsi lorsque la cause et l'effet sont simultanés et réciproques, c'est-à-dire dans le cas de la causalité formelle, ils peuvent être démontrés l'un par l'autre : on a la nécessité analytique. Mais si la cause est antérieure à son effet, de sorte que la cause et l'effet ne sont pas réciproques, on ne

qu'il lie, sans quoi il n'y aura pas démonstration circulaire ou réciproque, II, 8, 93 a 11. Τῶν γὰρ τί ἐστιν ἀνάγκη τὸ μέσον εἶναι τί ἐστι, καὶ τῶν ἰδίων ἴδιον. II, 17, 99 a 16 : pour qu'il y ait conversion possible, il faut que la cause (le moyen), l'effet (le grand terme ou l'attribut), et le sujet (le petit terme) soient réciproques ; il faut donc prendre un moyen inhérent à son effet, convertible en lui (comme la condensation de l'humidité pour la chute des feuilles) ; il faut, de plus, que le sujet soit pris dans toute son extension. Alors les trois termes, étant universels, seront équivalents et convertibles (cf. Philopon, 249 b 43).

[1] *An. post.* I, 3, 73 a 6. Οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο δυνατόν [ἡ κύκλῳ ἀπόδειξις], πλὴν ἐπὶ τούτων ὅσα ἀλλήλοις ἕπεται, ὥσπερ τὰ ἴδια. Philopon (202 b 3) en donne l'exemple suivant : οἷον ἄνθρωπος γελαστικὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. En effet les propres peuvent se convertir dans la chose (*Top.* I, 5). Cette démonstration circulaire, qui n'est d'ailleurs applicable qu'à un petit nombre de cas, est donc en fait l'équivalent d'une définition. — Dans ces conditions, chacune des trois propositions dont est formé le syllogisme circulaire peut devenir conclusion : la démonstration circulaire consiste, la conclusion étant posée, et l'une des deux prémisses étant convertie, à en tirer l'autre (*An. pr.* II, 5, 57 b 18 ; 58 a 33).

[2] *An. post.* I, 12, 78 a 10. Ἀντιστρέφει μᾶλλον τὰ ἐν τοῖς μαθήμασιν, ὅτι οὐδὲν συμβεβηκὸς λαμβάνουσιν... ἀλλὰ ὁρισμούς. Or la définition atteint l'essence, ou la forme, qui se produit en même temps que son effet, τὸ μὲν οὖν οὕτως αἴτιον καὶ οὗ αἴτιον ἅμα γίνεται (95 a 22), καὶ ἐξ ἀνάγκης γίνεται ἀκολούθησις τοῦ τε αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ, ὅθεν ἄν τις ἄρξηται, ἤγουν εἴτε ἀπὸ τοῦ αἰτίου εἴτε ἀπὸ τοῦ αἰτιατοῦ · ἀντιστρέφουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα (Philopon, 246 b 22). En sorte que la définition et le défini peuvent être convertis l'un dans l'autre (91 a 14. Philopon, 242 b 4).

pourra les démontrer l'un par l'autre : la démonstration continue ou analytique n'est plus possible[1]. Dans ce cas, pour avoir une connaissance apodictique, il faudra partir de la cause : par exemple, on démontrera l'éclipse de lune par l'interposition de la terre ; mais l'inverse n'est pas vrai, car, si l'on part de l'effet (l'éclipse), on n'aura que le *fait*, non la *raison* du fait. Lorsque la cause est prise comme moyen, l'effet suit donc nécessairement, et il y a démonstration véritable ; mais lorsque l'effet est pris comme moyen, il n'est pas connu d'une manière apodictique. — Or, la démonstration par la cause n'est pas toujours possible : elle est possible dans le cas de l'éclipse, parce que la cause (ou le moyen) et l'effet, bien que distincts et non convertibles, se produisent toujours ensemble[2] ; mais pour tous les êtres dont la cause, matérielle ou motrice, précède ses effets dans le temps, la pensée ne peut aller indifféremment dans un sens ou dans l'autre : si l'on part de la cause, la conclusion n'a aucune nécessité ; le syllogisme n'est possible que si l'on part de l'effet. Si Socrate est, Sophronisque a existé ; mais l'inverse n'est pas vrai[3]. — Dès lors, pour tous les êtres soumis au devenir, la nécessité absolue, ou la réciprocité, ne se trouve que dans les séquences où le

[1] Cf. Robin : « Sur la conception aristotélicienne de la causalité », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIII, 1909, p. 1 s., surtout p. 17 s.; 1910, p. 184 s.

[2] Telle est, me semble-t-il, la pensée d'Aristote ; mais il faut avouer qu'elle présente quelque obscurité, car dans *An. post.* II, 12, l'éclipse est prise comme exemple de liaison où la cause et l'effet sont simultanés, et, dans II, 16, comme exemple de liaison où la cause est antérieure à son effet. Toutefois, en lisant le contexte, on s'aperçoit que, dans le premier cas, Aristote se place au point de vue chronologique, et, dans le second cas, au point de vue logique. Or, si l'éclipse se produit *en même temps* que l'interposition de la terre, l'interposition, cependant, est *antérieure logiquement*, comme cause, à son effet, l'éclipse.

[3] *An. post.* II, 12, 95 a 24 s. (cf. comm. de Philopon, 246 b 26, et Themistius, 246 b 45). Ἐπὶ δὲ τῶν μὴ ἅμα ἆρ' ἔστιν ἐν τῷ συνεχεῖ χρόνῳ, ὥσπερ δοκεῖ ἡμῖν, ἄλλα ἄλλων αἴτια εἶναι, τοῦ τόδε γενέσθαι ἕτερον γενόμενον... ; Ἔστι δὴ ἀπὸ τοῦ ὕστερον γεγονότος ὁ συλλογισμός. Ἀρχὴ δὲ καὶ τούτων τὰ γεγονότα... Ἀπὸ δὲ τοῦ προτέρου οὐκ ἔστιν, οἷον ἐπεὶ τόδε γέγονεν, ὅτι τόδ' ὕστερον γέγονεν... Οὐδ' ἐπεὶ τόδε γέγονε, τόδ' ἔσται. C'est pourquoi Aristote ajoute (95 a 36) que la cause doit se produire en même temps que son effet [pour qu'il y ait réciprocité] : τὸ γὰρ μέσον ὁμόγονον δεῖ εἶναι. Mais cela est impossible pour le devenir.

conséquent est nécessaire : dans ce cas, mais dans ce cas seulement, le conséquent se produira nécessairement si l'antécédent se produit, — non pas à cause de lui, mais à cause de la nécessité qui lui est inhérente[1]. Le conséquent — par exemple la construction de la maison — n'est nécessaire absolument que s'il a une raison qui le commande comme fin : dans ce cas, l'antécédent ou la condition — ici la pose des fondations — se produira nécessairement, et entraînera nécessairement aussi la réalisation du conséquent ; sinon, le conséquent ne suivra pas nécessairement la production, accidentelle ou contingente, de la condition.

### B. *Application de la nécessité analytique au devenir. La génération circulaire.*

Ainsi, ce qui fait la nécessité, c'est la forme ou la fin : il n'y a réciprocité, conversion de la cause et de l'effet, analyse proprement dite, que dans le cas de la cause formelle, parce qu'elle échappe au temps, qu'elle appartient par soi au sujet, qu'elle le définit tout entier, universellement et primitivement, une fois pour toutes[2]. Par suite, la nécessité absolue ne règne que dans le monde supralunaire ; elle ne s'applique qu'aux choses célestes, à l'éternel, à l'intemporel[3]. Pour le devenir, et pour les séquences qui y sont sujettes, c'est-à-dire partout où les causes maté-

[1] *De Gen. et corr.* II, 11, 337 b 23. Ἐν οἷς τὸ ὕστερον ἀνάγκη εἶναι, ἐν τούτοις ἀντιστρέφει, καὶ ἀεὶ τοῦ προτέρου γενομένου ἀνάγκη γενέσθαι τὸ ὕστερον. — Voir l'*Index* de Bonitz, au terme ἀντιστρέφειν (sens intransitif). *Ind. arist.* 66 a 32.

[2] Voy. dans *An. post.* I, 4, 73 b 26, la définition du καθόλου, du κατὰ παντός, du καθ' αὑτό, et du ᾗ αὐτό (c'est-à-dire de ce qui appartient à la chose primitivement, πρώτῳ ἐκείνῳ dit Themistius, 205 a 4). Or c'est cela qui doit être pris pour la connaissance apodictique : il n'y a donc de véritablement apodictique que ce qui peut être converti dans ce qu'on affirme de lui (Philopon, 205 a 20), c'est-à-dire la forme parfaite.

[3] Là, en effet, rien ne se produit au hasard ni d'une manière contingente (*Phys.* II, 4, 196 b 2, et comm. de Philopon). Les choses célestes se comportent toujours de la même manière, et présentent une circulation éternelle, parfaitement régulière, image de l'intemporel (*De cœl.* II, 6; 7).

rielle et motrice prennent la place de la cause formelle comme raison de l'existence de la chose, le temps intervient, l'effet ne se produit qu'après la cause et si la cause se produit, les deux termes ne peuvent se convertir l'un dans l'autre. Dans le devenir, on n'obtiendra une nécessité analogue à la nécessité analytique, loi de la pensée et loi des formes intemporelles, que s'il y a génération circulaire des causes et des effets, parce que la génération circulaire, où la fin et le moyen sont réciproques, imite, par les constances qu'elle nous présente et par l'ordre rationnel qu'elle manifeste, la nécessité absolue des choses éternelles, pour qui l'essence et l'être sont identiques [1].

L'existence des individus n'est pas un être nécessaire : mais les individus aspirent, en quelque sorte, à l'éternité, à la nécessité absolue ; et ils y atteignent par l'intermédiaire de l'espèce, qui est le type, la forme ou l'essence [2]. *La génération circulaire, ou continue, est l'application de l'analyse, ou de la nécessité logique, aux individus par le moyen de l'espèce :* l'homme vient d'un homme et en prépare un autre ; l'enfant engendre l'adulte, et inversement,

[1] Sur la *génération circulaire*, γένεσις κύκλῳ, voir *Gen. et corr.* II, 4, 331 a 8, b 2 ; 6, 333 b 5 ; 10, 337 a 6 ; 11, 338 a 6. *An. post.* II, 12, 95 b 38. — Sur l'ordre rationnel que manifeste la nature (cf. BONITZ, *Ind.* au mot φύσις, 836 a), *Rhét.* II, 11, 1370 a 8, ἡ φύσις τοῦ ἀεί. *De cœl.* III, 2, 301 a 5, ἡ τάξις ἡ οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν... *Phys.* II, 2, 194 a 28 : la nature est fin et ce en vue de quoi, parce qu'elle est le terme d'un mouvement continu, dans une durée sans lacune. Or ce terme, c'est la forme (voir HAMELIN, 72-73). *La nature, c'est donc essentiellement la forme*, ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον (II, 1, 193 a 30). L'*espèce*, ou le *type*, est donc ce qui paraît le mieux convenir à la définition de la nature ; la nature, en effet, est *le permanent* ; or, ce qui demeure dans la génération, c'est le *type*, qui exprime la *forme* propre à l'*espèce* ; la nature, c'est donc la forme, ou le type : et c'est en ce sens qu'elle est cause motrice, en même temps que cause finale, pour chacun des êtres en qui elle réside (193 b 8, et comm. d'HAMELIN, 47). — Cette conception de la nature et de la forme nous conduit directement à la théorie de la génération circulaire, qui se trouve ainsi fondée au cœur même du système aristotélicien.

[2] La fin a deux sens (*De an.* II, 4, 415 b 1. RODIER, II, 228), τὸ οὗ, le but, τὸ ᾧ, ce pourquoi elle est fin ; or, dans tous les êtres naturels, ces deux fins sont distinctes : la fin que l'être poursuit est différente de lui, et il ne la réalise qu'imparfaitement, d'une manière qui lui est relative. En Dieu seul les deux coïncident éternellement.

comme l'eau vient des nuages et engendre à son tour les nuages, qui produisent l'eau.

Par là, nous atteignons à la causalité analytique. Si le générateur et l'engendré diffèrent numériquement, par suite de la diversité de la matière, ils sont identiques spécifiquement : la cause et l'effet, suivant le terme des scolastiques, sont *univoques*[1]. De plus, dans ce processus circulaire, tout est réciproque : de même que, dans le cercle, tout point est à la fois principe, milieu et terme[2], de même, dans le devenir des espèces, fin et moyen sont réciproques : si les antécédents, ou les moyens, ont un certain pouvoir de détermination, alors que le conséquent seul, la forme ou la fin, est ce qui commande et détermine, c'est parce qu'ils viennent de la fin et qu'ils y retournent. Cette réciprocité et cette identité spécifiques de la cause et de l'effet sont le substitut, dans le temps, de l'identité absolue qui régit les êtres éternels sur le type de la nécessité analytique propre à la pensée logique[3]. Ainsi, la nature, prise dans son ensemble et dans le mouvement

[1] *Méta*. Z, 8, 1033 b 29. Ἐπὶ μὲν δή τινων καὶ φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε οὐδ' ἓν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἴδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς · ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. Cf. Z, 7, 1032 a 25. *Gen. et corr.* II, 6, 333 b 7 : Quelle est la cause pour laquelle l'homme nait de l'homme, soit toujours, soit le plus ordinairement, et de même du blé le blé, et non un olivier? Ce n'est pas là l'effet d'une rencontre fortuite, mais de quelque raison. Quelle est donc la cause de ces faits? C'est l'essence de chaque chose. — Voir d'autre part le texte capital de la *Méta*. Λ, 3, 1070 a 4. Ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία. (Il s'agit de la substance concrète, individuelle, composé de matière et de forme : celle-là ne vient que d'une cause « synonyme », ou univoque. Nous avons expliqué plus haut le sens du terme συνώνυμος.)

[2] *Phys*. VIII, 9, 265 a 33. Voir Hamelin, 164.

[3] Aristote rattache très nettement cette théorie physique à la théorie logique, la génération circulaire au processus circulaire de démonstration par conversion, dans *An. post.* II, 12, 95 b 38-96 a 7. Ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν ἐν τοῖς γινομένοις κύκλῳ τινὰ γένεσιν οὖσαν, ἐνδέχεται τοῦτο εἶναι, εἴπερ ἕποιντο ἀλλήλοις τὸ μέσον καὶ οἱ ἄκροι · ἐν γὰρ τούτοις τὸ ἀντιστρέφειν ἐστίν. Δέδεικται δὲ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις, ὅτι ἀντιστρέφει τὰ συμπεράσματα · τὸ δὲ κύκλῳ τοῦτό ἐστιν. Ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων φαίνεται ὧδε. Βεβρεγμένης τῆς γῆς ἀνάγκη ἀτμίδα γίνεσθαι, τούτου δὲ γενομένου νέφος, τούτου δὲ γενομένου ὕδωρ · τούτου δὲ γενομένου ἀνάγκη βεβρέχθαι τὴν γῆν · τοῦτο δ' ἦν τὸ ἐξ ἀρχῆς, ὥστε κύκλῳ περιελήλυθεν · ἑνὸς γὰρ αὐτῶν ὁτουοῦν ὄντος ἕτερόν ἐστι, κἀκείνου ἄλλο, καὶ τούτου τὸ πρῶτον.

continu de ses productions, se distingue à peine de la puissance divine [1].

Nous comprenons nettement, dès lors, en quel sens la nécessité des substances premières est, en même temps que la norme de toute science, le fondement de toute réalité. Le pourquoi de toutes choses, c'est-à-dire ce en vue de quoi tout se produit, donc le nécessaire, ne se trouve, dit Aristote, que dans les substances immuables [2]. L'idéal, c'est l'immobilité : la réalité parfaite est le premier moteur, qui meut sans être mû ; la connaissance parfaite est la contemplation impassible, la pure activité théorique telle qu'on la trouve en Dieu, qui ne fait qu'un avec son objet, et se repose éternellement en elle-même [3] ; le meilleur, ou la fin, c'est ce qui n'agit pas. Les choses sont bonnes à proportion qu'elles s'approchent de cet idéal, imparfaites au contraire dans la mesure où elles se mêlent d'action [4].

Le mouvement étant une dégradation du repos, une

[1] *Eth. Nic.* VII, 14, 1153 b 32. πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον.

[2] *Méta.* Λ, 7, 1072 b 1. Ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις. *De cœl.* I, 9, 279 a 32. τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον.

[3] *Eth. Nic.* X, 8, 1178 b 21. Ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη… Τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει… Ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. — *Méta.* Λ, 9, 1074 b 34. Dieu est l'objet de sa pensée : il ne peut que se penser lui-même, puisqu'il est ce qu'il y a de meilleur ; en sorte qu'il est ἡ νόησις νοήσεως νόησις. (L'accent doit être mis sur νοήσεως, c'est-à-dire sur l'acte objectif de la pensée.) En Dieu donc la connaissance se confond avec la chose. 1075 a 1, ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα · ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος [τὸ πρᾶγμα] καὶ ἡ νόησις. Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία… Ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα.

[4] *De cœl.* II, 12, 292 a 22. Ἔοικε γὰρ τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως, τῷ δ' ἐγγύτατα διὰ ὀλίγης καὶ μιᾶς, τοῖς δὲ πορρωτάτω διὰ πλειόνων… Τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως · ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα. — Ainsi, la contemplation est le propre de l'acte pur, forme sans matière, fin en soi, et les choses sont parfaites à proportion qu'elles l'imitent, en s'affranchissant de l'action. La διαγωγή, la contemplation du beau, était considérée par les Grecs comme la fin de la vie pratique, simple moyen (cf. *Odyssée* IX, 5) : cet idéal se substitua, dans l'éducation, à la préparation à la vie pratique, après la défaite des Perses et la paix de la Grèce. Voir à ce sujet Thos DAVIDSON, *Aristotle and ancient educational ideals*, London, 1892 ; surtout *the Education of the Greek people*, London, 1895, p. 49. C. RITTER, *Platon*, Munich, 1910, p. 17.

forme inférieure de l'existence, le mouvement le plus parfait sera donc celui qui imitera de plus près l'immobilité : tel est le *mouvement circulaire*, seul mouvement continu, uniforme, éternel, et simple, supérieur au changement et véritablement immobile, puisque tout changement se fait par le passage d'un contraire à son contraire et qu'il n'y a pas de contraire du mouvement circulaire[1]. Le mouvement circulaire, étant parfait et sans limite, est la mesure de tous les autres mouvements, de tous les mouvements incomplets qui ont une limite et un arrêt : il est donc la limite de tout le reste, et la limite, πέρας, c'est la fin et le principe, c'est ce qui commande et embrasse tout le reste[2]. Le mouvement

[1] *De cœl.* I, 2, 268 b 28 s. Les corps simples (τὰ ἁπλᾶ), ou les éléments (τὰ στοιχεῖα), sont ceux qui ont en eux naturellement le principe de leur mouvement. Or il y a deux mouvements simples, le droit et le circulaire. Le mouvement circulaire est un mouvement *simple*, et il est le fait d'un corps simple : il doit donc exister nécessairement un corps simple qui soit doué par nature du mouvement circulaire ; et « il faut nécessairement que ce mouvement soit *premier :* car le parfait est antérieur par nature à l'imparfait, or le cercle est quelque chose de *parfait*, tandis que la ligne droite ne l'est point », πρώτην γε ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην φοράν. Τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς, ὁ δὲ κύκλος τῶν τελείων... I, 3, 270 a 18. Εἰ δὴ τούτῳ μηδὲν ἐναντίον ἐνδέχεται διὰ τὸ καὶ τῇ φορᾷ τῇ κύκλῳ μὴ εἶναι ἄν τιν' ἐναντίαν κίνησιν, ὀρθῶς ἔοικεν ἡ φύσις τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων · ἐν τοῖς ἐναντίοις γὰρ ἡ γένεσις, καὶ ἡ φθορά. (Ainsi, le monde, échappant aux contraires, échappe au devenir). Sur l'*éternité* du mouvement du premier ciel (comme du temps, qui en est le nombre. *Phys.* VIII, 1, 251 b 12), voir I, 9, 279 a 23 s. Τὸ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηδὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. A la fin de ce chapitre, Aristote montre que *le mouvement circulaire*, mouvement qui ne s'arrête jamais (ἄπαυστον), *est le mouvement parfait* (ou, comme il dit ailleurs, *Phys.* VIII, 9, 265 b 8, la mesure de tous les mouvements), *parce que c'est lui qui ressemble le plus à l'immobilité*, qui est le propre du divin. Cf. *Phys.* VIII, 9, 265 b 1 : κινεῖται καὶ ἠρεμεῖ πως ἡ σφαῖρα · τὸν αὐτὸν γὰρ κατέχει τόπον... ἀεί τε ἠρεμεῖ πως τὸ ὅλον καὶ κινεῖται συνεχῶς. — Dans leurs commentaires sur le *De cœlo*, Damascius (Brandis, 454 b 22, 456 b 42) et Xénarque (voir ses apories, exposées par Simplicius, 471 a 33, b 11) ont bien montré que le mouvement se trouve seulement dans le devenir, et qu'il ne peut être attribué aux corps simples que sous forme de mouvement circulaire : τὰ στοιχεῖα ἢ μένει ἢ κύκλῳ κινεῖται (471 a 33).

[2] Aristote trouve une confirmation de sa doctrine dans les traditions religieuses des anciens qui disent (*De cœl.* II, 1, 284 a 3) ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηδὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας · τό τε γὰρ πέρας

circulaire est donc le propre d'un corps inengendré, impérissable, soustrait à l'accroissement et au changement, et que le temps ne fait pas vieillir, mais qui conserve durant toute l'éternité une existence parfaite et absolument autonome : ce corps, c'est le ciel[1]; le ciel est animé, et il a en lui le principe de son mouvement; l'acte de Dieu étant la pensée circulaire éternelle, le ciel, qui est un corps divin, a nécessairement la forme sphérique, qui, par sa nature, se meut éternellement en cercle[2]. De plus, le ciel fait bien partie des choses individuelles et de celles qui sont unies à une matière : mais le ciel, le *κόσμος*, a ce caractère spécial d'être composé de toute la matière sans exception, ou, plus exactement, de toute la matière qui lui est propre[3]. Nous

τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ μὲν οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτήν, ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. — DAMASCIUS explique très bien, d'après cela, en quel sens le mouvement circulaire peut être appelé *infini* : non pas au sens d'*indéfini*, mais en ce sens qu'il est *toujours achevé* (457 b 3) : ἡ κύκλῳ κίνησις ἄπειρος ὡς ἐπ' ἄπειρον ἰοῦσα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐνεστηκὸς ἔχουσα τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον, ἀλλ' ἀεὶ πεπερασμένον εἶδος ἔχει καὶ αὐτή · πᾶν γὰρ τὸ λαμβανόμενον αὐτῆς καὶ ἀρχὴ καὶ μέσον καὶ τέλος ἐστὶ περιόδου τινός, ὥστε ἀεὶ τελείαν οὖσαν ἐπ' ἄπειρον περιάγειν τὴν τελειότητα. — Cette conception est très caractéristique du sens qu'ont chez les Grecs les termes « fini » et « infini ». Le fini, c'est le parfait, ou ce qui a la forme : tel est le mouvement circulaire ; s'il peut être dit « infini », c'est en tant qu'il possède cette forme d'une manière continue.

[1] *De cœl.* I, 9, 279 a 16. Ἔξω τοῦ οὐρανοῦ... οὔτε τόπος, οὔτε κενόν, οὔτε χρόνος ἐστίν... διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα. Avec ALEXANDRE, contre l'exégèse des plus jeunes néoplatoniciens (v. le comm. de SIMPLICIUS sur ce passage), je crois qu'il faut rapporter ces mots au premier mû, le ciel, et non au premier moteur. — II, 2, 285 a 29. Ὁ οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν.

[2] Voir le texte capital du *De cœl.* II, 3, 286 a 9. θεοῦ δ' ἐνέργεια ἀθανασία · τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος. Ὥστ' ἀνάγκη τῷ θείῳ κίνησιν ἀΐδιον ὑπάρχειν. Ἐπεὶ δ' ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί.

[3] Voir toute l'argumentation du *De cœl.* I, 9, 277 b 27 et suiv., par laquelle Aristote établit que *le ciel est un individu, mais un individu unique*. Pour toutes les choses de la nature ou de l'art, autre est la forme prise en elle-même, autre la forme mêlée à la matière. Or le ciel étant perceptible à nos sens fait partie des choses individuelles, τῶν καθ' ἕκαστον, et de celles qui sont dans la matière. Mais alors, ce ciel, que nous voyons être, sera autre chose que le ciel pris absolument, comme

avons donc, dans le ciel, *un individu qui est à lui seul toute son espèce :* par là, il échappe au hasard, il est nécessaire absolument, et objet de science.

Le mouvement circulaire du premier ciel est produit directement par le premier moteur : il traduit l'action de Dieu sur le monde, ou plus exactement, l'aspiration du monde à l'immutabilité de la substance première[1]; et il propage de proche en proche, dans tous les cercles du devenir situés au-dessous de lui, ce mouvement circulaire, avec la nécessité et l'éternité qui lui sont propres : comme il était

forme et espèce, alors que l'autre est uni à la matière. Et puisque, pour toutes les choses dont l'essence est dans une matière, celles qui se rangent sous la même espèce (τὰ ὁμοιοειδῆ) sont multiples et indéfinies en nombre (ἄπειρα), n'y aura-t-il pas plusieurs cieux? — Non, répond Aristote, si le ciel, comme c'est le cas, est composé de toute la matière sans exception (εἴπερ οὗτος ἐξ ἁπάσης ἐστὶ τῆς ὕλης, ὥσπερ ἔστιν, 278 a 27), c'est-à-dire de tout le corps naturel et sensible : c'est comme, si de toutes les chairs réunies se formait une seule chair à laquelle appartiendrait le camus, rien d'autre que cette masse ne serait camus ni ne pourrait l'être. *Le* ciel en soi (la notion du ciel) et *ce* ciel ont beau être distincts, cependant il ne peut y avoir d'autre ciel que celui-ci : rien de corporel n'existe en dehors de la plus haute sphère, ou de cette enveloppe de l'univers qui accomplit autour du centre immobile un mouvement éternel de révolution (cf. II. 4), qui contient tout et n'est contenue par rien; elle renferme *toute la matière*, par conséquent *tous les individus*, puisque nulle des choses dont l'essence est dans une matière qui lui sert de sujet ne peut venir à l'existence sans quelque matière. — Donc (279 a 7) ἐξ ἁπάσης ἐστὶ τῆς οἰκείας ὕλης ὁ πᾶς κόσμος · ὕλη γὰρ ἦν αὐτῷ τὸ φυσικὸν σῶμα καὶ αἰσθητόν.

[1] Dieu est cause, non efficiente, mais finale du monde : le premier moteur étant nécessairement immobile ne peut agir par contact, puisque tout contact implique action réciproque, donc passion aussi dans le moteur (*Phys.* III, 2, 202 a 7) ; Dieu meut le monde, avons-nous vu (Λ, 7), comme objet d'amour, par l'intermédiaire du mouvement du premier ciel. Cependant, l'existence du monde, le fait qu'il se meut vers Dieu, suppose déjà l'action de Dieu. D'autre part, Aristote dit qu'un moteur ne peut communiquer son mouvement que par un contact, et un contact continué (*Phys.* VIII, 10, 266 b 28), et il applique ce principe à l'action divine : le premier moteur peut être considéré soit comme cause finale, soit comme cause motrice, et de ce point de vue il est en contact avec le monde, ἅμα τῷ κινουμένῳ (VII, 2, déb.). Ailleurs Aristote parle d'un moteur qui touche (ἅπτεσθαι) l'objet sans être touché par lui : c'est le premier moteur qui n'a pas sa forme dans une matière, qui est impassible, ἀπαθές (*Gen. et corr.* I, 7, 324 b 13), ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν : de ce point de vue il faudrait donc admettre que Dieu touche le ciel sans être touché et transmet le mouvement par voie de diminution (*Gen. et corr.* I, 6, 323 a 31). — Ce point a été bien mis en lumière par M. Bergson dans son cours au Collège de France (1903).

impossible que l'être nécessaire se trouvât dans toutes les choses de la nature, en raison de l'éloignement du principe, Dieu fit pour elles la production continuelle[1] : les corps simples, par leurs incessantes générations mutuelles, par le balancement entre les contraires, par l'alternance régulière des naissances et des morts, des accroissements et des diminutions, imitent de loin le mouvement circulaire du premier ciel, qui imite lui-même, par son éternelle périodicité, l'éternelle continuité de la Pensée divine[2]. Cette production continuelle et circulaire est conforme à la nature, qui recherche en tout le meilleur, parce qu'elle est ce qu'il y a de plus proche de la substance. Elle est conforme à la raison, parce que tous les mouvements qui procèdent du mouvement circulaire éternel sont doués de nécessité[3]. *La génération continue et circulaire réalise donc dans la nature toute la nécessité dont la nature est capable. Nécessité de production implique, et signifie, production continue : car le nécessaire va de pair avec l'éternel.*

La génération doit être éternelle, si elle est nécessaire. En effet, ce qui est nécessairement ne peut pas ne pas être : de sorte que ce qui est nécessairement est éternel, et ce qui est éternel est nécessairement. Si donc la génération d'une chose est nécessaire, elle est éternelle, et si elle est éternelle, elle est nécessaire. Par conséquent, si la production de quelque chose est absolument nécessaire, il faut nécessairement que cette production soit circu-

[1] *Gen. et corr.* II, 10, 336 b 31. συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐντελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν · οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ [καὶ] τὴν γένεσιν. Certains mss. (F, H) portent ἐνδελεχῆ (continu) au lieu de ἐντελεχῆ (qui a sa fin en soi, parfait), que préfère Bonitz (*Ind.*, au mot ἐντελεχής). Mais, dans les deux cas, le sens est le même, puisque le mouvement parfait c'est le mouvement continu.

[2] Voir à ce sujet Ravaisson, I, 533 et suiv. — Sur la génération des corps simples les uns par les autres, voir *Gen. et corr.* II, 4, 331 a 8-b 2 : ὥστε φανερὸν ὅτι κύκλῳ τε ἔσται ἡ γένεσις τοῖς ἁπλοῖς σώμασι.

[3] II, 11, 338 a 17. Ταῦτα μὲν δὴ εὐλόγως, ἐπεὶ ἀΐδιος καὶ ἄλλως ἐφάνη ἡ κύκλῳ κίνησις καὶ ἡ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι ταῦτα ἐξ ἀνάγκης γίνεται καὶ ἔσται, ὅσαι ταύτης κινήσεις καὶ ὅσαι διὰ ταύτην. — Sur la conformité du mouvement circulaire à la raison et à la nature, voir le texte cité, 336 b 31, et ce qui précède : ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν.

laire et revienne sur elle-même... C'est dans ces conditions qu'il y aura nécessairement conversion : par exemple, si telle chose est nécessairement, l'antécédent aussi est nécessairement; et, en outre, si cet antécédent [se produit], le conséquent aussi [parce qu'il est nécessaire] se produit nécessairement. Telle est la continuité éternelle... C'est ainsi dans le mouvement et dans la génération circulaires qu'existe la nécessité absolue : si la production se fait circulairement, chaque chose se produit ou s'est produite nécessairement ; et, s'il y a nécessité, la production de ces choses se fait circulairement[1].

[1] *Gen. et corr.* II, 11, 337 b 33. Ἀλλὰ δεῖ τῇ γένεσει ἀεὶ εἶναι, εἰ ἐξ ἀνάγκης αὐτοῦ ἐστὶν ἡ γένεσις· τὸ γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα· ὃ γὰρ εἶναι ἀνάγκη οὐχ οἷόν τε μὴ εἶναι· ὥστ' εἰ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, ἀΐδιόν ἐστι, καὶ εἰ ἀΐδιον, ἐξ ἀνάγκης. Καὶ εἰ ἡ γένεσις τοίνυν ἐξ ἀνάγκης, ἀΐδιος ἡ γένεσις τούτου, καὶ εἰ ἀΐδιος, ἐξ ἀνάγκης. Εἰ ἄρα τινὸς ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς ἡ γένεσις, ἀνάγκη ἀνακυκλεῖν καὶ ἀνακάμπτειν... Ἀντιστρέφειν ἄρα ἀνάγκη ἔσται, οἷον εἰ τοδὶ ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ πρότερον ἄρα· ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ὕστερον ἀνάγκη γενέσθαι. [*Si le conséquent est nécessaire*, il se produira nécessairement lorsque l'antécédent se sera produit, non pas à cause de lui, mais parce que lui-même doit être nécessairement. 337 b 23, ἐν οἷς τὸ ὕστερον ἀνάγκη εἶναι. ἐν τούτοις ἀντιστρέφει, καὶ ἀεὶ τοῦ προτέρου γενομένου ἀνάγκη γενέσθαι τὸ ὕστερον. Il n'y a donc réciprocité que si le conséquent est nécessaire]. Καὶ τοῦτο ἀεὶ δὴ συνεχῶς· οὐδὲν γὰρ τοῦτο διαφέρει λέγειν διὰ δύο ἢ πολλῶν. Ἐν τῇ κύκλῳ ἄρα κινήσει καὶ γενέσει ἐστὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς· καὶ εἴτε κύκλῳ, ἀνάγκη ἕκαστον γίνεσθαι καὶ γεγονέναι, καὶ εἰ ἀνάγκη, ἡ τούτων γένεσις κύκλῳ. — Ainsi, tous les corps auxquels le corps qui se meut circulairement communique le mouvement auront nécessairement, dit Aristote, un mouvement circulaire : tels le soleil, les saisons, et tout ce qui se produit au-dessous de ces mouvements-là, par exemple le mouvement qui s'opère entre l'air et l'eau. Ces alternances ne sont pas produites directement par la translation du premier ciel, mais par la *translation selon l'écliptique*, qui possède à la fois la *continuité* et la *possibilité de deux mouvements* (336 a 32. Cf. *Méta* Λ, 5, 1071 a 16). — Duhem, *Syst. du monde*, I, 164 s., a bien mis en lumière l'originalité de la doctrine d'Aristote : « Aristote enseigne donc la perpétuelle périodicité de l'Univers plus précisément encore que ne l'ont fait les Indiens et les Chaldéens ; et cette périodicité, il la déduit de son axiome : Le mouvement local est le premier mouvement et le principe de tous les autres changements. » Sur ce point, Aristote s'accorde avec les anciens physiologues hellènes, mais il en diffère « lorsqu'il s'agit de fixer l'amplitude de l'oscillation qu'éprouve l'ordre du monde... Les cieux et les astres sont perpétuels ;... ils ne subissent donc pas les vicissitudes que le renouvellement de la Grande Année amène dans le monde sublunaire ». Dans le monde sublunaire lui-même, il y a un principe de perpétuité qui maintient les changements entre de certaines bornes. D'après les *Problèmes*, XVII, 3, 916 a 28, si les choses humaines elles aussi parcourent un cycle, on ne saurait toutefois admettre que chaque période cosmique ramène des hommes *numériquement* identiques à ceux qui ont existé : ils reviennent plutôt *spécifiquement*

Dès lors, Aristote n'a plus besoin du Dieu mythique de Platon pour expliquer le devenir. Sa conception de la causalité lui permet de faire sortir directement, et par voie analytique, le devenir de l'éternité. En posant Dieu, ou la Forme des Formes, il pose nécessairement tout l'ensemble des choses, qui en procèdent, et qui cherchent à imiter par leurs révolutions incessantes l'immuable éternité du moteur qui meut le monde sans être mû. Si je me place dans les choses, je verrai la finalité nécessaire, ou l'attraction vers Dieu; si je me place en Dieu, je verrai la transmission nécessaire de la Forme par voie de diminution progressive[1]. Et toutes choses ainsi apparaissent à la pensée sous l'aspect du nécessaire.

[1] C'est là, suivant la comparaison profonde de M. Bergson (*Evolution créatrice*, 343), comme le monnayage de la pièce d'or. Mais cette « diminution » ou ce « monnayage » ne nous fait pas sortir de la pure identité ou de l'analyse.

# CHAPITRE III

## CONCLUSION

La solution d'Aristote : le système clos de la pensée embrasse l'univers. — Quelle est la valeur de cette solution ?

I. *Au point de vue de la connaissance : le panlogisme.* — La solution d'Aristote n'est pas entièrement cohérente. Tendance logique. Tendance concrète. – C'est la logique qui prévaut : l'individuel et le contingent exclus de la science. — Confusion de la nécessité logique et de la détermination rationnelle. La contingence.

II. *Au point de vue du réel : issue panthéiste.* — La solution d'Aristote est incomplète et elle est artificielle. — La nécessité exige le sacrifice de l'individu à la forme ou à l'espèce. — Pour Aristote, il n'y a qu'une véritable individualité : Dieu. — Les Grecs n'ont pas réussi à appréhender la personnalité concrète de l'absolu.

III. *Ce qui manquait aux anciens : la notion d'un Dieu créateur.* — Le point de vue de l'antiquité et le point de vue moderne. La reconnaissance du réel nous a amenés à reviser notre conception de la science et de l'intelligibilité. — 1. La personnalité. 2. La création. — L'intelligible, c'est le *réel*. Croyance rationnelle en la valeur de l'individu et en la perpétuité de la personne.

Telle est la solution que donne Aristote au problème du réel et de la science. Tel est le terme du long effort qu'il a fait pour amener la réalité tout entière, le devenir même, avec les êtres individuels et les choses contingentes qu'il enferme, sous la vue de la science, dont l'objet est le nécessaire, et pour la plier aux exigences de la pensée conceptuelle, dont l'idéal est l'analyse. Le processus circulaire du devenir est l'imitation de l'éternel, de la substance immuable, et il est, dans le monde sublunaire, le substitut de la nécessité essentielle, comme objet de science. Ainsi, le cycle entier de la pensée se trouve fermé, parfaitement clos, embrassant en lui tout l'univers.

## I. Au point de vue de la connaissance : le panlogisme.

Cependant, cette solution n'est une et cohérente qu'en apparence. Au terme, nous retrouvons la même contradiction qui s'est manifestée dans tout le développement de la pensée aristotélicienne. Aristote est pris entre deux tendances, logique et concrète, ou, comme nous dirions en langage kantien, analytique et synthétique[1].

D'une part, en effet, pour lui, le réel c'est l'intelligible, et l'intelligible c'est le logique ou la nécessité analytique. La définition essentielle, type parfait de l'analyse, qui exprime d'une manière immédiate l'unité du défini, de la substance simple, de l'être nécessaire et par soi, se traduit, lorsqu'on l'applique aux composés, par la démonstration, c'est-à-dire par le syllogisme apodictique où le moyen est l'essence de la chose et nous révèle tout ensemble l'existence et la raison de cette chose d'une manière nécessaire. Dans la démonstration parfaite, le moyen est à la fois *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* : la relation logique d'équivalence, totale ou partielle, du moyen avec le grand terme (sa conséquence) et le petit terme (son substrat) représente exactement l'identité réelle de la cause — ou de ce qui dans la cause produit l'effet — avec cet effet lui-même dans le sujet auquel l'effet appartient comme attribut[2]; la *réciprocité* du moyen avec les concepts qu'il lie correspond à la *génération circulaire* des causes et des effets dans la réalité[3]. Ainsi, *le rapport de causalité est une relation analytique* : toute substance procède d'une substance identique, ou « univoque »; la forme est le principe de la génération comme du syllogisme[4], de l'être aussi bien que du connaître; et

[1] Pour le sens exact de ces deux mots dans la terminologie kantienne, voir Delbos, « Sur la formation de l'idée des jugements synthétiques a priori chez Kant », *Ann. philos.*, 1909, p. 13.

[2] *An. post.* II, 16, 98 b 32 s.

[3] *An. pr.* II, 5, 6, 7; *An. post.* II, 12, 95 b 38; *Gen. et corr.* II, 11, 338 b 6-11.

[4] *Méta.* Z, 9, 1034 a 21 : « Toute génération de substance se fait à

l'inhérence logique, l'unité des concepts, garantie par la forme en tant que moyen-cause, s'étend à l'être de la substance concrète, dans laquelle les notions relatives d'acte et de puissance désignent une seule et même chose, considérée là comme réalisée, ici comme possibilité de réalisation.

Dans la Forme suprême, c'est-à-dire en Dieu, être immobile, acte pur, l'individualité, marque de la substance, et la nécessité, marque de l'intelligibilité logique, se confondent : l'être en tant qu'être est à la fois *en soi* et universel[1]. C'est cette identité du réel et de l'intelligible, de la nécessité substantielle et de la nécessité logique dans l'Acte pur, qui fonde en réalité nos procédés logiques, définitions et démonstrations. Mais leur coïncidence n'est parfaite qu'en Dieu seul : *ce n'est que dans la Forme suprême*, séparée, unique, *que la forme est cause individuelle*. En Dieu seul, la fin et ce pour quoi elle est fin, la forme et ce qu'elle détermine, la définition et le défini, sont identiques. Ailleurs les deux notions ne se rejoignent jamais absolument : le réel est une hiérarchie de formes, où l'écart entre l'essence logique et le sujet qu'elle caractérise va s'accentuant à mesure qu'on s'éloigne du principe suprême en qui l'être et l'intelligibilité sont liés par une nécessité absolue, pour redescendre dans le domaine où le devenir, la contingence, l'accidentel ont une part croissante. La philosophie première est la seule science dont l'objet soit, tout à la fois, absolument individuel et universel absolument[2].

En présence de la dissociation du logique et du réel, que fait Aristote ? Il ne nie pas l'écart qui existe entre eux, bien qu'il fasse constamment effort pour le réduire : il ne le nie point, parce qu'il est sollicité dans une direction con-

partir d'un terme spécifiquement identique au terme engendré » (d'un terme *synonyme*, dit-il ailleurs, Λ, 3, 1070 a 5. Sur ce mot, cf. Bonitz, *Ind. arist.* 734 b 29). 1034 a 30 : « Il en est pour les générations comme dans les syllogismes : c'est la substance formelle qui est le principe de tout ; les syllogismes partent en effet de l'essence de la chose ; or il en est de même des générations artificielles et aussi des générations naturelles. »

[1] Cf. *Méta.* Δ, 9, 1017 b 35.

[2] B, 1, fin.

crète. Grand observateur et amateur de faits, il ne peut s'empêcher de reconnaître que les choses les premières dans l'ordre de la substance ou de la réalité sont celles qui, séparées, n'en continuent pas moins d'exister, qui sont complètes par elles-mêmes, et qui renferment les autres choses dans leur compréhension comme leurs parties[1] : ainsi l'homme est plus substantiel que la blancheur[2].

Bien plus, on discerne chez Aristote une tendance empirique qui l'amène, sinon, comme fera Hume, à reconnaître l'hétérogénéité de la cause et de l'effet, du moins à soupçonner que l'effet n'est pas contenu analytiquement dans la cause, mais qu'il est seulement conditionné par elle d'une manière nécessaire, *en sorte que la liaison causale serait une relation synthétique*, qui ne pourrait être conclue mais devrait être constatée. Sans doute, cette synthèse est exprimable sous forme syllogistique à l'aide d'un moyen terme, mais elle est donnée par l'expérience, et le syllogisme ne fait qu'analyser après coup cette synthèse de fait. La synthèse intervient au début du raisonnement, dans l'intuition intellectuelle ou sensible, pour poser les prémisses d'où part la démonstration et qui établissent une certaine *relation immédiate* entre une cause et un effet : relation nécessaire, parce qu'elle affirme une inhérence essentielle des concepts, mais relation de fait, qui n'est pas déduite, mais donnée, dont l'existence doit être constatée. La synthèse intervient encore, pour la plupart de nos raisonnements, dans la *consécution* qui va de la cause à l'effet : c'est que la démonstration n'est proprement et exclusivement analytique que dans le cas où le moyen est cause formelle, où l'effet est *simultané* à la cause qui en exprime l'es-

[1] Δ, 25, 1023 b 24. Τὸ γένος τοῦ εἴδους μέρος λέγεται. C'est le point de vue concret qui prévaut chez Aristote, pour la définition des rapports entre l'espèce et le genre (cf. Bonitz, *Ind. arist.* 455 a 4, b 32). Lorsqu'il dit que l'espèce est une *partie* du genre, il désigne plutôt, en ce cas, les *éléments logiques* de la définition (voir les exemples donnés par Bonitz, b 47).

[2] M, 2, 1077 b 2. Même point de vue lorsqu'il dit *(Cat.* 5, 2 b 7) : « Parmi les substances secondes, l'espèce est plus substantielle que le genre », μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους.

sence[1], où la fin (c'est-à-dire la forme) et ce qu'elle détermine se produisent en même temps et ne sont qu'une seule et même chose ; alors, on peut démontrer l'effet par la cause, on peut conclure nécessairement de la cause à l'effet. Mais partout où s'introduit le temps, partout où agissent les causes matérielles et motrices, partout où la fin est distincte du sujet en qui elle se réalise, les effets étant consécutifs à leurs causes, il est impossible de construire, en partant de la cause, un syllogisme démonstratif dont la conclusion soit nécessaire : on ne peut conclure nécessairement qu'en remontant de l'effet à la cause, parce que, si la cause est enveloppée dans la compréhension de l'effet, l'effet n'est pas inclus dans la cause. L'*analyse*, au sens aristotélicien du mot, va donc du petit terme au grand terme, du plus déterminé au moins déterminé[2], de l'espèce au genre, du tout complexe, donné dans la réalité concrète, à ses éléments logiques ou parties, qui n'existent qu'en puissance dans le tout : mais l'inverse n'est pas possible[3].

[1] *An. post.* II, 12, 95 a 36 : τὸ γὰρ μέσον ὁμόγονον δεῖ εἶναι.

[2] En ce sens, on peut dire que l'analyse suit l'ordre inverse de la génération : τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον ἐν τῇ γενέσει (*Eth. Nic.* III, 5, 1112 b 23). Toutefois, ainsi que le remarque M. Boutroux (*Aristote*, *Et. d'hist. de la philos.*, p. 204), selon Aristote « l'ordre qui va de l'indéterminé au déterminé, du genre à l'espèce, ne peut être considéré par l'intelligence comme l'ordre absolu de la génération des choses, parce que l'indéterminé comporte toujours d'autres déterminations que celles qu'il reçoit dans le monde réel. L'homme est l'achèvement de l'animal, mais l'animal comportait d'autres déterminations que celles qui en font un homme. Pourquoi les genres se réalisent-ils en telles espèces plutôt qu'en telles autres ? De ce choix parmi les développements possibles, la raison ne peut être trouvée que dans l'être même qui est le terme du développement. »

[3] L'inverse ne serait possible que du point de vue de l'extension : l'homme est bien compris dans l'extension de l'animal ; mais le concept d'animal n'implique pas nécessairement le concept d'homme, pas plus que l'existence de votre père n'implique nécessairement la vôtre, ni que l'existence de l'enfant n'implique celle de l'adulte sinon dans l'abstrait. Les modernes peuvent parler d'un rapport analytique entre le genre et les espèces, parce que la pensée moderne se place au point de vue de l'extension ; dès lors, nulle difficulté à admettre qu'il y ait analyse quand on passe du genre à l'espèce, parce que tout ce qu'on affirme du groupe peut être affirmé des parties du groupe, le groupe les enfermant dans son extension. Il est vrai que cet enchaînement est considéré par nous comme purement formel, l'analyse liant les concepts, non les choses.

Dès lors, il n'y a pas réciprocité parfaite, équivalence absolue entre les termes.

Aristote va-t-il reconnaître là un autre type d'intelligibilité ? Non : car, en définitive, c'est la tendance logique qui prévaut chez lui ; il n'y a de science véritable, selon Aristote, que là où il y a équivalence entre la cause et son effet, où la production est nécessaire dans un sens comme dans l'autre.

Dans le système aristotélicien, tout le concret, tout ce qui est sujet au devenir n'est susceptible que d'une nécessité hypothétique : c'est-à-dire que *si* la fin (le conséquent) existe, l'antécédent est posé du même coup. Mais la fin elle-même n'est nécessaire absolument que si sa notion est nécessaire absolument, et cela n'est vrai que de l'Acte pur. Dans le devenir, ni la fin ni ce qu'elle détermine n'existent donc avec une nécessité absolue. Or, *pour Aristote, la nécessité hypothétique n'est pas une nécessité rationnelle* : elle n'a pas de valeur apodictique ou démonstrative ; elle exprime une contingence qui constitue une rupture dans le déterminisme logique. La réalité concrète, individuelle et contingente, échappe donc à la science véritable, à la science démonstrative, parce que le propre de la démonstration c'est la possibilité de réciproquer la cause, ce dont elle est cause et le sujet dans quoi elle est cause : tandis que dans le domaine des générations individuelles on ne peut aller que de l'effet à la cause. La *démonstration continue*, ce « syllogisme de l'essence », équivalent ou tout au moins substitut de la définition, suite continue de propositions liées par la communauté du moyen-cause et la complète

Pour la pensée ontologique (Aristote), qui procède par inclusion, et qui voit dans l'analyse le fondement du réel, l'expression de la causalité réelle, des rapports et de l'inhérence des êtres, il ne peut y avoir analyse que si la nécessité absolue de la pensée s'étend à « l'ordre absolu de la génération des choses » (cf. Boutroux, *Etudes d'hist. de la philos.*, p. 204) : or pour tout le contingent la nécessité ne va que des effets aux causes. Voir la définition de l'*analytique* aristotélicienne, par opposition à l'*apodictique*, Philopon, Brandis, 240 a 28 ; Wallies (éd. Acad. Berlin, XIII, 3, 1909), 335, 9 : « l'analyse va des effets aux causes, puis l'apodictique des causes aux effets. »

réciprocité des termes, ce syllogisme proprement analytique, auquel Aristote a cherché à plier tout le contingent grâce à la *génération circulaire*, échoue finalement dans cette application et ne parvient pas à réduire le réel à la nécessité analytique. Et, comme la nécessité analytique est pour Aristote le seul type d'intelligibilité, il suit de là que le contingent tout entier tombe dans l'inintelligible, dans l'irrationnel, et qu'il faudra admettre dans le monde un principe irréductible d'indétermination, d'où dérivent le mal, les monstruosités, le hasard : ce principe, c'est la matière, qui ainsi n'est « plus quelque chose de purement formel et intelligible, mais une sorte de volonté et de tendance douée d'une activité propre[1] », une réalité en soi, rebelle à la pensée.

*La contingence n'étant pas logique est irrationnelle.* L'individu comme tel est inconnaissable, puisqu'en tout individu, — sauf dans l'individualité suprême, absolue, Dieu, — il y a contingence : les choses ne sont connaissables que dans la mesure où elles procèdent de la forme, principe universel du connaître comme de l'être[2], et non des causes matérielles et motrices qui font la singularité de l'individu et la multiplicité des individus, mais qui, n'étant pas convertibles en leurs effets, ne sont pas rationnelles[3]. Si Pélée

[1] Ce sont les propres termes dont se sert M. Rodier (*Ann. philos.*, 1909, p. 11), qui, après avoir cherché à montrer que forme et matière sont dans la philosophie d'Aristote deux notions relatives, est obligé de reconnaître cependant qu'il y reste « un fond irréductible de dualisme ».

[2] La forme ne désigne pas ce qui dans l'individu est proprement individuel, mais la dernière différence, ἡ τελευταία διαφορά, c'est-à-dire encore un universel, considéré à part des individus auxquels elle s'applique (Z, 8, 1033 b 22), et qui ne diffère du genre prochain que par sa moindre extension (Bonitz, *Ind. arist.* 151 a 5, 57). D'autre part, en tant qu'essence ou λόγος dégagé de toute matière, la forme est encore un universel au point de vue de la compréhension (Z, 10, 1035 b 14. Bonitz, 434 a 28).

[3] La cause prochaine, c'est la cause motrice (votre père pour vous, Pélée pour Achille, Λ, 5, 1071 a 17); d'autre part, la matière c'est la chose particulière en puissance (a 19) : c'est elle qui distingue les individus (Λ, 8, 1074 a 34. *De cœlo*, I, 9, 278 a 19). Mais l'efficacité du moteur lui vient de la forme qu'il possède ; et la matière n'est explicative que par la forme qui la détermine (par exemple, si l'on explique que la vigne et le figuier perdent leurs feuilles en indiquant la cause matérielle, larges feuilles, cependant la cause la plus véritablement cause est la forme, c'est-

est cause d'Achille, c'est en tant qu'il possède la forme d'homme. La science ne connaît que cette forme : tout ce qui s'ajoute à la forme spécifique, dans l'individu, est accidentel, « en sorte que le dernier sujet qui puisse y être scientifiquement connu c'est l'espèce, dernière chose en qui la nécessité se manifeste[1] ». Nulle histoire, nulle science de l'individu à proprement parler n'est possible.

Ainsi le nécessaire, que postule la pensée, nous mène à l'universel : la science, parce qu'elle porte sur le nécessaire, porte sur le général. La conception logique ou analytique du nécessaire rend impossible la conciliation du rationnel et du réel, de l'universel et de l'individuel, qui chez Platon s'unissaient dans les Idées, c'est-à-dire dans les essences individuelles existant par soi, mais qui chez Aristote ne se confondent qu'en Dieu seul.

Il y aurait eu un moyen de sortir de cette impasse : c'eût été de dissocier le *logique* et le *rationnel*. Aristote s'y est efforcé : les *Seconds Analytiques* sont une tentative pour distinguer l'enchaînement logique, fondement du syllogisme, et l'enchaînement rationnel, fondement de la démonstration[2]. Mais il n'y est pas parvenu. Sans cesse, Aristote passe d'un point de vue à l'autre, il tire le logique vers l'ontologique : il ne reconnaît de valeur apodictique à la liaison logique que si elle exprime une relation ontologique ; le raisonnement, selon lui, n'est nécessaire que s'il porte sur l'être. Mais cette nécessité, d'autre part, il la conçoit toujours sous une forme exclusivement logique, comme une suite analytique, en sorte que pour lui l'être n'est intelligible que s'il est pliable à l'analyse.

C'est cette double confusion qui vicie le système d'Aristote au point de vue de la connaissance, comme elle vicie

à-dire la cause la plus universelle, la coagulation. *An. post.* II, 17, 18). Ainsi, le vrai principe d'intelligibilité c'est la forme (Z, 6, 1031 b 6). Cf. Robin, *Archiv*, 1910, p. 196, 202, 205.

[1] Rodier, *Ann. philos.* 1909, p. 10.

[2] Voir à ce sujet les remarques profondes de Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, § 44 (réimpr. Hachette 1911, p. 49).

toute doctrine qui fait du logique le seul type d'intelligibilité.

Si Aristote était parvenu à distinguer nettement le possible du réel, la *nécessité logique*, propre à la liaison des *concepts* dans le syllogisme, et la *détermination ontologique*, métaphysique ou rationnelle, inhérente aux *existences*, il aurait été amené à constater que la seule nécessité apodictique est la nécessité logique ou formelle, qui convient aux concepts seuls, et que par suite toute nécessité est toujours hypothétique et relative. Il aurait vu que, si l'on envisage la réalité des prémisses, comme nulle réalité donnée n'apparaît nécessaire à la pensée, nos jugements, du point de vue l'être, ne sont pas susceptibles d'une expression nécessaire : la nécessité qu'ils comportent est une nécessité d'un autre ordre ; c'est une détermination rationnelle, qui est relative à une fin, et qui par suite implique contingence. Il eût été amené ainsi à reconnaître dans la contingence, effet de la détermination finale, le caractère propre de la nécessité rationnelle ou de l'intelligible. Et il eût assimilé, en quelque manière, la nécessité logique à la nécessité de la contrainte, — peut-être a-t-il soupçonné ce rapport de deux choses qu'il dénomme par un même terme[1], — puisque la nécessité logique exprime quelque chose d'inévitable, à quoi la pensée doit se plier, et qui par suite est irrationnel.

[1] Bonitz, *Ind. arist.* à ἀναγκαῖος : 42 a 54, la *nécessité logique*, qui se définit τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν. 42 b 56, la *nécessité par contrainte*, ἀνάγκη ἡ κατὰ τὸ βίαιον λεγομένη. Nous avons dans un cas l'impossibilité logique, dans l'autre l'impossibilité physique, du contraire. Il existe un rapport indéniable entre ces deux notions, et Aristote paraît avoir soupçonné qu' « il y a dans les opérations logiques les plus précises quelque chose de mystérieux » qui échappe à la pensée (cf. Rivaud, *Probl. du devenir*, p. 422). Le logique contiendrait donc un élément inintelligible. Au reste, nous savons que pour Aristote une chose n'est parfaitement explicable et intelligible que si elle est déterminée par une fin. Mais précisément pour lui *la détermination parfaite et simple par la fin, c'est-à-dire par la forme, exclut toute contingence, et la contingence procède toujours d'un irrationnel.* (Voir la théorie de l'ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως. Bonitz, 42 b 13, 43 a 56; et 785 b 17, à ὕλη. La nécessité hypothétique s'oppose à τὸ οὗ ἕνεκα, c'est-à-dire à la détermination finale).

Mais Aristote, après avoir entrevu le divorce du logique et du rationnel, n'est pas allé jusqu'au bout de sa pensée. Et ainsi, pour lui, la contingence, — donc l'individuel, — échappe à la détermination rationnelle, à l'intelligible, à la science, parce qu'elle fait exception à la nécessité logique, ou à l'analyse.

### II. Au point de vue du réel : issue panthéiste.

La solution d'Aristote n'est pas cohérente au point de vue de la connaissance. Au point de vue réel, elle apparaît comme incomplète et artificielle.

Elle est incomplète. Aristote, comme Platon, se place dans l'Etre nécessaire et immuable, conçu et postulé par la pensée ; pour en faire sortir le monde d'une manière nécessaire, il est obligé d'admettre que, si l'on pose Dieu, on pose du même coup le mouvement circulaire, le temps, la pensée, c'est-à-dire la causalité divine. Mais ce n'est là qu'un postulat. En fin de compte, Aristote, comme Platon, est contraint de partir, non pas seulement de Dieu, mais de Dieu *et* du monde : la Forme pure et la pure Matière existent nécessairement et de toute éternité. Entre les deux se meut le monde. Mais ce monde, avec l'irrationnel et le contingent qu'il contient, pourquoi existe-t-il ? Il manque ici à Aristote la notion d'une libre activité créatrice, irréductible à l'analyse.

Cette solution, de plus, nous paraît par un côté artificielle. La nécessité analytique n'a pu être appliquée aux individus que par un détour, grâce à la substitution du *type* à l'*individu :* l'espèce tient, dans le monde du devenir ou des générations individuelles, la place que tient l'individu parfait, Dieu ou le ciel, dans le monde de l'éternité. L'analyse s'applique aux espèces, parce que l'espèce, εἶδος, c'est la forme, et que toute forme, transcendant le temps, est en quelque sorte éternelle et nécessaire, comme Dieu même, ou comme le ciel. Mais elle ne s'applique pas aux choses individuelles. Pourquoi donc, se demande Aristote, si tout le devenir par

sa périodicité participe à la nécessité éternelle, pourquoi donc les hommes et les animaux ne reviennent-ils pas sur eux-mêmes, en sorte que le même individu se produise à nouveau? C'est parce que l'existence de chacun d'entre eux est contingente : sans doute, une fois donnée, elle suppose bien nécessairement son antécédent; mais elle n'est pas posée nécessairement par le seul fait que son antécédent existe : la chute d'une tuile, par exemple, empêchera l'enfant d'engendrer l'adulte; de ce que votre père a existé, dit Aristote, il ne suit pas nécessairement que vous existiez. Ainsi, pour toutes les choses qui sont contingentes et dont la substance est corruptible, elles ne reviennent pas numériquement, comme les substances éternelles sont numériquement, mais seulement par l'espèce, ou par la forme[1].

Or, ceci est grave : *si la nécessité est la marque de la réalité, l'individualité n'est pas, seule la forme ou l'espèce est réelle.*

Bien qu'Aristote ait été amené par des raisons logiques à considérer toute forme comme unie à une matière pour constituer un individu, bien que, en faisant de la forme une notion incomplète et toujours imparfaitement réalisée (sauf en Dieu), il nous ait permis de la concevoir comme immanente aux choses et diverse avec les divers individus, la notion d'*individualité* ou de *personnalité* ne s'est pas fait jour dans sa philosophie. C'est la matière, sensible et mobile, qui fait les individus, qui diversifie numériquement

[1] Voir la conclusion du traité *de la génération et de la corruption*, II, 11 fin. Τί οὖν δή ποτε τὰ μὲν οὕτω φαίνεται... κύκλῳ γινόμενα,... ἄνθρωποι δὲ καὶ ζῷα οὐκ ἀνακάμπτουσιν εἰς αὐτοὺς ὥστε πάλιν γίνεσθαι τὸν αὐτόν · οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἰ ὁ πατὴρ ἐγένετο, σὲ γενέσθαι · ἀλλ' εἰ σύ, ἐκεῖνον. Εἰς εὐθὺ δὲ ἔοικεν εἶναι αὕτη ἡ γένεσις. Ἀρχὴ δὲ τῆς σκέψεως πάλιν αὕτη, πότερον ὁμοίως ἅπαντα ἀνακάμπτει ἢ οὔ, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀριθμῷ τὰ δὲ εἴδει μόνον [εἶδος, forme, prend ici le sens précis d'espèce]. Ὅσων μὲν οὖν ἄφθαρτος ἡ οὐσία ἡ κινουμένη, φανερὸν ὅτι καὶ ἀριθμῷ ταὐτὰ ἔσται (ἡ γὰρ κίνησις ἀκολουθεῖ τῷ κινουμένῳ), ὅσων δὲ μὴ ἀλλὰ φθαρτή, ἀνάγκη τῷ εἴδει, ἀριθμῷ δὲ μὴ ἀνακάμπτειν. Διὸ ὕδωρ ἐξ ἀέρος καὶ ἀὴρ ἐξ ὕδατος εἴδει ὁ αὐτός, οὐκ ἀριθμῷ. Εἰ δὲ καὶ ταῦτα ἀριθμῷ, ἀλλ' οὐχ ὧν ἡ οὐσία γίνεται οὖσα τοιαύτη οἵα ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι. Il n'y a donc que les êtres nécessaires qui soient susceptibles de revenir (ou d'être toujours) numériquement, c'est-à-dire individuellement.

les choses identiques par l'espèce[1]. Or la matière est quelque chose d'indéterminé, de contingent et de fortuit, et, comme tel, d'inintelligible. La liaison de la forme nécessaire et intelligible à la matière contingente et irrationnelle est un scandale pour la pensée conceptuelle ; elle est inconcevable : or, pour les Grecs, le réel c'est le concevable. Contraint, pour expliquer tout le réel, d'admettre cette donnée de fait, la liaison de la forme à la matière, Aristote dépassait ainsi la théorie grecque de l'identité du réel et de la pensée : malgré la justification logique qu'il en put donner ensuite, une telle reconnaissance était une concession au réel. Mais Aristote retire presque aussitôt ce qu'il a, malgré lui, avancé. Après avoir un peu relâché les liens rigides qui enserrent le réel dans le cercle étroit de la nécessité analytique, afin d'y faire entrer la matière, seul garant de l'individualité et source de toute contingence, il s'efforce aussitôt de réduire le contingent au nécessaire, et l'individu à l'espèce. L'individu, comme tel, n'est pas objet de science, mais seulement l'espèce ; l'individu n'est réel que par l'espèce, et en tant qu'il participe à l'espèce. C'est qu'il répugne à Aristote de placer l'essence de l'individu dans sa matière, de dire que c'est tel corps déterminé qui fait l'être individuel, Callias ou Socrate. L'essence, pour lui, c'est la forme, c'est-à-dire ce qui est inclus dans le concept de la chose lorsqu'on l'abstrait des conditions particulières et contingentes de son existence. Mais alors l'essence de l'individu n'est pas rigoureusement individuelle ; et l'on comprend que la raison individuelle, ὁ νοῦς χωριστός, qui n'est guère autre chose que le divin résidant en nous, soit conçue comme *éternelle*, mais non comme *immortelle*, au sens d'immortalité personnelle[2].

[1] Λ, 8, 1074 a 33. Toutes les choses qui, étant les mêmes spécifiquement, sont plusieurs numériquement, ont de la matière, dit Aristote à propos de l'unité du premier moteur et du ciel : ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. C'est donc la matière qui fait la *multiplicité des individus*. Bonitz, *Ind. arist.* 786 a 52 : « per ὕλην fit ut sint τὰ καθ' ἕκαστα, πλείω τὸν ἀριθμόν, ἀδιάφορα τὸ εἶδος. »

[2] *De an.* I, 4, 408 b 24 ; III, 5, 430 a 22 ; 9, 432 b 27. La vie person-

Pour Aristote, il n'y a qu'une véritable individualité, qui est Dieu : Dieu est, à la fois, l'être nécessaire, intelligible et universel, objet suprême de la science, et il est la forme pure, l'acte immuable, qui est la réalité même, et qui n'a plus besoin de la matière pour être un individu. En lui, et en lui seul, se concilient et se confondent la logique et le réel, qui partout ailleurs ne parviennent pas à se rejoindre et à se recouvrir exactement.

Une telle doctrine devait nécessairement, chez d'autres que chez Aristote, aboutir au panthéisme, et cela d'autant plus aisément que les Grecs n'ont jamais réussi à appréhender la personnalité concrète de l'absolu. Les Stoïciens, Chrysippe même, qui se présente comme le continuateur d'Aristote, considéreront la force divine comme la cause unique et absolue de l'univers; et ainsi leur panthéisme s'achèvera dans l'inflexible déterminisme de l'*εἱμαρμένη*, qui absorbe l'individu dans l'univers[1]. Pour sauver, et pour restaurer, l'individualité, Alexandre d'Aphrodisias, « l'interprète d'Aristote », devra renoncer à voir dans les conditions de la science les conditions du réel, et sacrifier le général à l'individuel, le nécessaire au contingent[2]. Mais c'est l'inverse que son maître avait fait.

nelle de l'âme cesse à la mort : toutes les fonctions qui constituent la personnalité, les affections, la mémoire, la volonté même, appartenant à l'ensemble formé par l'âme et le corps, sont anéanties par la mort. L'idéal du sage est de se rendre éternel, ἀθανατίζειν (*Eth. Nic.* X, 7, 1177 b 31). En d'autres termes, comme dit excellemment Rodier (*Ethique à Nicomaque, livre X*, Delagrave, p. 117, n. 3, p. 46) : « Il n'y a d'immortel en nous que ce qui n'est pas nous. C'est seulement par l'exercice de la pensée pure que l'homme peut prendre conscience de la partie immortelle de son être, et avoir le *sentiment* de cette immortalité. » Or, « la vie par la pensée pure n'a plus rien d'individuel... La fin dernière de l'individu est de s'anéantir en s'absorbant dans la contemplation ».

[1] Voir la définition que Chrysippe donne du Destin. Εἱμαρμένη · φυσική σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων, καὶ μετὰ πολὺ μὲν οὖν ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης συμπλοκῆς. (Περὶ προνοίας, L. IV. D'après Aulu-Gelle, *Noct. Att.* VII, 2. Cf. Diog., VII, 149. Cicéron, *Divin.* I, 55, 125. Alexandre, *De fato*, c. 21-22). *Archiv für Gesch. der Philos.*, XXIII, 492 (Duprat : *Doctr. stoïcienne du monde, du destin et de la Providence d'après Chrysippe*). Zeller, IV³, 157.

[2] Zeller, IV³, 789 s., 794. Le témoignage de Simplicius est formel. Ἀλέξανδρος... τῇ φύσει προτέρας βουλόμενος εἶναι τὰς ἀτόμους οὐσίας τῶν

### III. Ce qui manquait aux anciens : la notion d'un Dieu créateur.

Au fond, la théorie d'Aristote ne diffère guère de celle de Platon, sur la question ultime du réel et de l'individualité : tout le mouvement de sa pensée le porte à séparer les formes, ou les espèces, comme Platon a séparé les Idées, puis à congédier les individus pour les laisser se perdre dans l'infini[1], dans ce vaste irrationnel qui échappe aux prises de la nécessité logique. C'est que le point de vue de l'un et de l'autre est, malgré toute la différence de leurs tempéraments et de leurs génies, un point de vue identique. C'est le point de vue de l'antiquité : de même que l'individu est noyé dans la cité, de même il est absorbé dans le *κόσμος*. L'individu n'est pas objet de science, il n'a pas de place dans le système clos de la pensée conceptuelle, qui postule invinciblement le nécessaire, l'immuable ou, à défaut, le retour éternel[2]. La contingence, c'est-à-dire ce qui appartient accidentellement[3] à l'être et ne découle pas nécessairement de son essence, demeure une rupture irrationnelle dans la trame du déterminisme rationnel : entre ces deux sortes de déterminisme, — le déterminisme téléologique et le déterminisme accidentel, — la contingence proprement dite et, à plus forte raison, la liberté n'ont pas de place[4].

κοινῶν. *In Categ.* éd. Kalbfleisch (Acad. Berlin, VIII, 1907), 85, 6 ; cf. 82, 6 ; 90, 31.

[1] *Phil.* 16 E. εἰς τὸ ἄπειρον χαίρειν ἐᾶν.

[2] ...ἐγγύτατα τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεί (*Gen. et corr.* II, 10, 336 b 34).

[3] Sur ce sens du mot συμβεβηκός, « id quod *fortuito* alicui substantiae inhaeret », sur son opposition au *nécessaire* et au *par soi*, et sa similarité avec l'*indéfini*, ἀόριστον, cf. Bonitz, *Ind. arist.* 714 a 20, 50. De là les formules : τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος (*Méta.* E, 2, 1026 b 21), ἡ ὕλη αἰτία τοῦ συμβεβηκότος (1027 a 14), τὸ συμβεβηκὸς ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι (*Phys.* VIII, 5, 256 b 10).

[4] C'est pourquoi nous souscrirons volontiers à l'affirmation de Mansion (*Phys. aristot.* 193. Cf. Gomperz, *Gr. Denk.* III, 75) : « Le système d'Aristote ne pose aucune limite au déterminisme causal, si l'on met chaque effet en rapport avec la somme des influences qui contribuent à sa production. » En effet, toute exception apparente au déterminisme, — c'est-à-dire à la détermination nécessaire des phénomènes par leur fin,

L'homme, suivant le mot de Platon, n'est qu'un jouet machiné de Dieu, *θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον* (*Lois*, 803 C).

Comment arrivera-t-on à une conception de l'intelligibilité et de la science qui permette de faire entrer l'individuel et le contingent dans le domaine de l'intelligible, c'est-à-dire de la science? de reconnaître que l'effet ne se tire pas de sa cause par simple analyse, qu'il y a des liaisons causales qui se constatent, mais ne se démontrent pas, parce qu'elles contiennent un élément individuel et que de la cause à l'effet il y a passage, progrès, peut-être introduction de quelque chose de nouveau? Comment arrivera-t-on à briser le cycle clos dans lequel l'analyse conceptuelle, par identité et réciprocité, enferme le réel sans laisser de place à l'individuel ni à la création? *C'est la reconnaissance du réel qui nous amènera à reviser notre conception de la science et de l'intelligibilité :* c'est l'affirmation que l'être n'est pas seulement pensée, mais pouvoir.

Pour donner à l'*individualité* sa valeur, une chose manquait aux anciens : la notion morale de la personne comme volonté autonome. Pour s'élever jusqu'à la conception d'une *contingence rationnelle*, une chose leur manquait : la notion d'un Dieu créateur, d'un commencement absolu, d'une liberté initiale. L'idée judéo-chrétienne d'un Dieu personnel et créateur, auteur de notre personnalité et garant de la destinée qu'elle s'est faite par sa libre volonté, devait retourner la conception de la science et du réel, modifier profondément l'idée de nature, et ouvrir à la pensée des voies nouvelles, non pas, sans doute, en levant toutes les

— est due à l'intervention d'un autre déterminisme, celui du hasard, qui se réduit en définitive à la nécessité brute. Si Aristote, en ce cas, a pu parler de contingence, c'est que, par suite de sa tendance à concevoir la nécessité réelle sur le type de la nécessité logique, il a attribué au hasard le caractère d'indétermination propre à la connaissance que nous avons des effets fortuits. — Aussi comprend-on que les Arabes aient tiré de l'aristotélisme un déterminisme absolu, et qu'Avicenne ait pu dire : « Aucun effet n'est contingent vis-à-vis de ses causes immédiates, mais par rapport à elles il est toujours nécessaire » (ap. S. Thomas, *in Meta.* VI, 3).

difficultés et les antinomies où se meut notre intelligence, mais en nous aidant à préciser et à définir plus strictement la portée de ces antinomies[1].

1. La personnalité, pour les Anciens, ne s'épanouit complètement que dans la cité. Aussi la *πολιτεία*, c'est-à-dire l'ensemble des lois de la cité, est-elle considérée comme très supérieure à l'éthique, parce que la cité est très supérieure à l'individu dans le temps[2]. Sans doute, Platon croit à la survivance de l'âme individuelle ; mais l'immortalité, pour lui, n'a pas une signification proprement morale, et elle n'est, après tout, qu'une probabilité dont il faut s'enchanter ; Aristote la nie en fait. Les Anciens n'ont pas conçu l'existence d'une loi morale qui oblige la personne[3] : ils ne connaissent que les lois de la cité, ou tout au plus les « coutumes non écrites » supérieures aux décrets des puissants. La liberté, chez eux, est une notion politique, non morale[4]. Pour nous, au contraire, la cité la plus durable passe, l'individu seul est immortel[5] : il appartient à l'ordre moral, il

[1] Dieu n'*est* pas antinomie, mais il nous *parait* antinomie, parce que nos idées sont tirées du fini et faites pour le fini, en sorte que, dès que nous les appliquons à Dieu, les antinomies surgissent (Dieu n'est pas impersonnel, Dieu n'est pas personnel, etc.). C'est là ce que les Chrétiens ont reconnu dès l'origine : Dieu reste le mystère et il habite une « lumière inaccessible » (*1 Tim.* 6, 16).

[2] *Eth. Nic.* I, 1, particulièrement 1094 b 10 (l'éthique est une forme de la politique). *Pol.* I, 2.

[3] Voir à ce sujet la très intéressante étude de BROCHARD, *Morale ancienne et morale moderne* (dans *Etudes de philos. ancienne*, p. 489 s.)

[4] « Homme libre » (φύσει, νόμῳ ἐλεύθερος) se définit par son opposition à « esclave » (*Pol.* I, 5, 1255 a 1 ; IV, 4, 1290 b 10. *Méta.* A. 10, 1075 a 19). Lorsqu'Aristote définit l'homme libre ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν (A, 2, 982 b 26), il est visible que cette notion a une origine politique. — La liberté rationnelle, d'autre part, ne consiste que dans la conformité à la nature (cf. plus haut 139, n. 1), ou dans un équilibre harmonieux. — Ainsi, toute la morale ancienne oscille entre la *politique* et l'*esthétique*.

[5] La *survivance de la personne* a toujours été admise chez les Hébreux. Les patriarches devaient être réunis à leur peuple (*Gen.* 25, 8, 17 ; 35, 29) ; le *schéol* recevait tous ceux qui mouraient (*Isaïe* 14, 9). Toutefois, ce n'est qu'avec l'auteur judéo-grec de la *Sagesse de Salomon* (vers 150-100 av. J.-C.) que la survivance prend une signification morale et apparaît comme l'œuvre de la justice de Iahveh (*Sap. Sal.* 3, 1 ; 5, 1). Les Juifs de la Palestine y joignirent l'idée de la *résurrection* (2 *Macch.* 7, 9 ; 12, 43), qui est mise en pleine lumière dans le Nouveau Testament

est soumis à une loi qui conditionne sa destinée immortelle, et de ce fait sa personnalité prend une valeur hors pair dans le cosmos qui l'environne. Les notions de loi morale et de devoir, d'immortalité, de valeur de la personne, que présuppose la morale chrétienne, ont puissamment agi sur les esprits, et ont façonné notre mentalité d'une manière telle que ceux qui les abandonnent en gardent une bonne part. Elles nous ont amenés à concevoir dans la personne un pouvoir propre et original de détermination volontaire, qui ne se réduit ni à la nécessité logique, ni à la nature, matérielle ou sociale, et qui implique utilisation de celle-ci pour des fins posées par l'individu : ces fins, qui sont les véritables causes rationnelles, recréent en quelque sorte la nature ; pour Aristote, au contraire, la fin n'est cause qu'en tant que forme ou essence immuable, et elle n'introduit rien de nouveau dans le processus qui la réalise : la causalité parfaite n'est pas créatrice, mais circulaire.

2. C'est que les Anciens ont ignoré la création. Les Grecs de l'époque classique n'étaient pas panthéistes, mais ils demeuraient dualistes, car, bien que leur Dieu dépassât excessivement le monde, le monde était considéré par eux comme indépendant de Dieu pour l'être : ils ne pouvaient en effet le rattacher à Dieu par un lien nécessaire, analytique, sous peine de faire déchoir Dieu ; et ils ne concevaient point que l'existence du monde pût être due à un libre décret de la volonté divine, leur Dieu étant pure intelligence, ou mieux encore pur intelligible, mais non pas volonté[1], ni

par la croyance en la résurrection du Christ (1 *Cor.* 15), mais qui demeure toujours étrangère à la mentalité grecque (*Act.* 17, 32). — Ainsi, bien qu'il y ait entre Dieu et nous une distance infinie, cependant il y a une certaine analogie, lointaine et imparfaite, entre l'âme humaine et le Créateur (S. Thomas, *Sum. Theol.* 1a P., q. 4, art. 3).

[1] D'après Aristote, ni le ποιεῖν, ni le πράττειν n'appartiennent à Dieu, non plus d'ailleurs que la volonté sous ses deux formes, προαίρεσις, le principe de l'action (*Eth. Nic.* VI, 2, 1139 a 31), βούλησις, le désir rationnel (*De an.* III, 10, 433 a 23). Reste donc qu'il soit pure contemplation (*Eth. Nic.* X, 8, 1178 b 20), c'est-à-dire, la pensée faisant un avec son objet, pure intelligibilité (*Méta.* Λ, 9, 1074 b 17 et s.). Pareille-

puissance, et encore moins puissance infinie[1]. Ils en étaient donc réduits à admettre le conflit de deux principes foncièrement distincts, et à placer à côté de l'ordre rationnel un désordre radical, à côté de Dieu ou de l'intelligible la matière ou le devenir, qui lui est rebelle. La notion qui seule peut rendre intelligible la contingence du cosmos entier, la notion d'un acte créateur procédant d'une puissance infinie est une idée d'origine judéo-chrétienne[2]. Dans la tradition hébraïque, le monde tout entier est l'œuvre de la toute-puissance divine; pour la pensée chrétienne, Dieu est infini et parfait : en lui, dira saint Thomas, il y a l'infini de puissance, parce qu'il est acte pur[3], c'est-à-dire, dans la conception nouvelle, activité parfaite agissant selon la libre détermination d'une volonté qui se possède et n'est dominée par rien; dans la conception aristotélicienne, au contraire, l'acte pur excluait

ment le Dieu de Platon est identique au suprême intelligible, l'Idée du Bien, ou lui est subordonné (le Démiurge. Cf. Brochard, *Etudes*, 96, 490).

[1] Brochard, 380 : « Le Dieu des Grecs est toujours fini, πεπερασμένος, qu'il s'agisse, chez Platon, de l'Idée du Bien ou de Jupiter, de l'acte pur d'Aristote, ou même du Logos stoïcien, confondu, il est vrai, avec le monde, mais avec un monde fini et de forme sphérique. » — La raison en est, croyons-nous, que l'infini de qualité ou de perfection était inconnu des Grecs : pour eux il n'y a d'infini que dans l'ordre de la quantité, c'est pourquoi l'*infini ou l'illimité* ne peut être qu'en puissance, et il exprime une imperfection radicale. Pour Platon, l'infini c'est l'indéterminé (*Phil.* 27 A-B). Aristote pourra donc justement conclure : τὸ ἄπειρον δυνάμει μόνον ἐστίν (*Phys.* III, 6, 206 a 18-b 13. Cf. Bonitz, *Ind. arist.* 208 a 26). C'est seulement avec Plotin que l'infini sera attribué à l'intelligible τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι (*Enn.* V, 7, 1).

[2] L'*idée de création* est une idée d'origine hébraïque : le terme 'mr (*amar*) dont se sert la *Genèse* pour désigner la parole ou le « commandement » du Dieu créateur, est un terme très fort. Voir les *Psaumes*, 148, 5 (version des Septante) ὅτι αὐτὸς εἶπεν καὶ ἐγενήθησαν, Αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν. Dans l'*Apocalypse*, 4, 11, la création est expressément attribuée à un décret de la *volonté* divine. Il est très curieux de voir comment cette idée, chez S. Thomas, a transformé et renouvelé la conception aristotélicienne : pour S. Thomas, il y a en Dieu un nombre infini d'*idées*, c'est-à-dire de types ou d'exemplaires, *secundum quod Deus intelligit essentiam suam esse multipliciter imitabilem a creatura* (*Summa Theol.* 1ª, q. 15, 2.) Or Dieu se veut nécessairement, son essence et son existence sont absolument nécessaires; mais, pour les objets qui diffèrent de lui, il ne les veut pas nécessairement : leur existence résulte d'un libre décret de sa volonté; elle est contingente. (1ª, q. 19, 3).

[3] *Sum. Theol.* 1ª, q. 25, 1; q. 44, 1; q. 45, 5.

l'infini, parce que l'infini, c'est l'illimité, donc la simple possibilité.

Ainsi, *de la notion moderne de l'infini, du parfait, de l'achevé en acte, et de la notion corrélative de puissance infinie au service absolu d'une volonté infinie, résulte l'intelligibilité de la création :* soit de la création proprement dite, d'un commencement absolu, s'il s'agit de Dieu ; soit, s'il s'agit de l'homme, d'une création imparfaite, c'est-à-dire d'un acte qui n'est pas entièrement déterminé par ses antécédents, et dont ses conditions ne fournissent pas la raison suffisante. Dès lors, la rupture du déterminisme naturel ne nous apparaît plus comme un irrationnel, mais, au contraire, comme la mise en œuvre d'une détermination rationnelle. C'est cette détermination libre et, en quelque manière, créatrice qui est pour nous le type de l'intelligibité parfaite.

Nous avons hérité des Grecs la croyance en l'universelle intelligibilité. Mais, cette intelligibilité, nous la plaçons ailleurs que dans la nécessité logique : celle-ci n'est que possible; l'intelligible, c'est le réel.

La philosophie d'Aristote, aboutissant de la spéculation grecque, dans sa recherche de l'intelligibilité totale, *c'est-à-dire du panlogisme*, est un effort prodigieux pour embrasser le réel dans une aperception unique, pour le faire tenir dans un système parfaitement clos. Mais ce qui en demeure, ce sont, avec les théories logiques, immuables, définitives, d'admirables intuitions *à côté*, qui faisaient éclater le système : car ce grand effort n'a pas abouti, et il ne pouvait pas aboutir. Il y avait plus en germe, sans doute, dans la doctrine de Platon, malgré ses imprécisions ou, peut-être, en raison même de sa moindre rigueur, parce que la nécessité analytique ne contraignait pas au même point, chez lui, la pensée, — qu'il autorisait une conception dans laquelle la réalité intelligible ne serait pas réduite à l'universalité logique d'une pensée enfermée en elle-même, mais assimilée plutôt au pouvoir d'une volonté s'insérant dans la production temporelle des effets, — et parce qu'ainsi l'individu

n'était pas ramené au type, ni absorbé dans le cosmos, mais qu'on laissait une porte ouverte à la croyance rationnelle dans la valeur de l'individu comme tel et dans la perpétuité de la personne.

---

# APPENDICES

## I

### Note sur la chronologie des œuvres de Platon, et sur leur exégèse à l'époque contemporaine.

Sous le nom de Platon nous ont été conservés 43 écrits, dont 7, dès l'antiquité, étaient tenus pour apocryphes (Diog., III, 62). Les autres, à savoir 35 dialogues et les Lettres, furent répartis par Thrasylle (Ier siècle ap. J.-C.) en 9 tétralogies, dominées chacune par une préoccupation ou par une idée centrale (Diog., III, 56)[1]. Le canon de Thrasylle et sa classification par tétralogies furent communément acceptés jusque dans les temps modernes, bien que l'authenticité de certains des dialogues qui y étaient inclus ait été contestée de bonne heure : ce fut le cas notamment pour les *Anterastai*, l'*Hipparque*, le *deuxième Alcibiade*, l'*Epinomis*, le *Theages* (cf. Zeller, II, 1⁴, 441, n. 1. H. Raeder, *Platons Philosophische Entwickelung*, trad. du danois, Leipzig, 1905, 20 s.); Panetius alla même, semble-t-il, jusqu'à rejeter le *Phédon* (Asclepius, in *Meta.* A, 9, 991 b 3); Proclus considérait la *République* et les *Lois* comme inauthentiques (Olympiodore, *Prolegom.*, c. 26; ap. K.-F. Hermann, *Platonis opera*, Teubner, t. VI. Voir à ce sujet l'*Hermes*, XVI, 201). Mais c'est seulement à notre époque qu'on a sérieusement remis en question l'authenticité et la classification des dialogues attribués à Platon.

[1] V. Henri Alline, *Histoire du texte de Platon*, prix Bordin, 1913.

En ce qui concerne l'*authenticité*, après la critique radicale des Allemands à laquelle n'échappa guère aucun des dialogues, on est revenu, de nos jours, à une plus grande prudence et à une réserve plus véritablement scientifique. On reconnaît (Raeder, p. 20) qu'il convient de ne rejeter les témoignages traditionnels que si l'on a des données positives sur l'époque, les circonstances, l'auteur ou le cercle auxquels se rattache l'écrit controversé. Aujourd'hui, la plupart des critiques admettent comme étant d'une authenticité certaine, attestée par la tradition, par les allusions et citations d'Aristote, par les caractères de la pensée et de la langue, une trentaine de dialogues, tous les plus importants. On peut, avec Ritter (*Platon*, t. I, München, 1910, p. 197 s.), considérer comme douteux l'*Hippias major*, rejeter les deux *Alcibiades*, l'*Hipparque*, les *Anterastai*, le *Theages*, le *Clitophon*, le *Minos*, l'*Epinomis*, et la plus grande partie des *Lettres* (sauf la 3[e], la 7[e], la 8[e]); il n'y a d'ailleurs pas de raison décisive pour étendre cette proscription à l'*Ion*, comme le fait Ritter. Mais l'authenticité des grands dialogues ne saurait être mise en doute. Pour ce qui regarde le dernier en date, les *Lois*, qui fut laissé inachevé par Platon et publié par son disciple Philippe d'Oponte (Diog., III, 37), Gomperz a établi d'une manière définitive qu'il est bien l'œuvre du maître et que sa pensée y est fidèlement exprimée (*Platonische Aufsätze*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, *philos.-histor. Klasse*, n° 145, 1902. Cf. déjà Ritter, dans son commentaire des *Lois*, Leipzig, 1896, contre I. Bruns, Th. Bergk, E. Praetorius, M. Krieg).

L'*ordre chronologique* des dialogues est une question de la plus haute importance pour qui veut saisir la pensée platonicienne dans sa signification intime et dans son développement. C'est, au surplus, une question extrêmement controversée, mais sur laquelle nous possédons dès à présent tous les éléments essentiels pour porter un jugement et pour discerner les résultats définitivement acquis de ceux qui demeurent et demeureront toujours douteux. L'historique de la question mérite d'être retracé dans ses grandes lignes, bien qu'une bonne partie en soit aujourd'hui tombée dans le passé et ne présente pas un intérêt direct pour l'interprétation du platonisme : mais c'est une histoire extrêmement suggestive, et bien propre à donner aux modernes critiques une leçon de prudence et d'humilité.



On peut appliquer deux méthodes à la détermination de l'ordre chronologique des dialogues : la méthode du critère interne et celle du critère externe. La première eut d'abord, et pendant longtemps, la prééminence; de nos jours, on l'a subordonnée à la seconde. Mais les questions de chronologie et d'interprétation sont si intimement mêlées qu'il est impossible de les exposer séparément.

1. La *méthode du critère interne* a été la méthode préconisée et adoptée par les Allemands, presque sans exception; dans l'emploi qu'il en ont fait, ils ont été constamment guidés par des préoccupations étrangères à la critique proprement dite, par le souci de *reconstruire* le platonisme, afin d'en dégager l'unité systématique. A distance, ces reconstructions nous paraissent très arbitraires, et elles ont entraîné leurs auteurs à des déterminations chronologiques dénuées de toute valeur, en dépit de leur rigueur apparente et de l'appareil dont elles s'entourent.

Cet esprit de système s'affirme sans ménagement dans le travail, d'ailleurs consciencieux et impartial, que W.-G. Tennemann consacra à l'exposé de la philosophie platonicienne *(System der platonischen Philosophie*, 4 vol., Leipzig, 1792-95). Schleiermacher reconnut bien le vice de cette méthode, qui consiste à repenser Platon en dehors de l'histoire de ses œuvres; en même temps, il signalait avec beaucoup de pénétration les difficultés qu'éprouve l'historien à interpréter une œuvre qui ne se présente ni comme un tout systématique, ni comme le développement régulier d'un thème, mais où les contradictions abondent en raison de la forme dialoguée qu'elle revêt *(Platons Werke*, I, 1, Berlin, 1804, p. 7 s.). Schleiermacher montra que chacun des dialogues forme un tout et doit être étudié par lui-même, avant qu'on puisse marquer la place qu'il occupe dans l'évolution de la doctrine platonicienne. Seulement, tout imprégné de l'esprit d'*a priori* qui régnait dans la critique, et de l'idéalisme des romantiques, pour qui la vie d'un homme constitue un tout harmonieux donné en une fois, il subordonna l'étude de l'évolution historique à l'exposé systématique de la pensée platonicienne telle qu'elle dut être, suivant lui, formée tout d'abord chez le philosophe, puis telle qu'il dut la communiquer à ses

élèves suivant ses principes pédagogiques, en allant du mythe ou de l'allégorie *(Phèdre, Protagoras, Parménide)*, à l'enseignement positif, d'abord dialectique et indirect *(Gorgias, Théétète, Ménon; Sophiste, Politique; Banquet, Phédon, Philèbe)*, puis constructif ou objectif *(République, Timée, Lois)*. Ainsi, l'œuvre de Platon révélerait une unité fondamentale de la doctrine, un dessein achevé dès l'abord, une conception initiale complète, *toute faite*, et l'ordre chronologique des dialogues ne serait autre que le développement logique de cette conception, la manière progressive dont elle se réalisa en s'exposant.

La méthode de Schleiermacher est une méthode dogmatique, qui suppose gratuitement dans la pensée de Platon une unité systématique, qui en nie le développement créateur, et qui aboutit, en fait, à sacrifier le Platon de l'histoire à une certaine représentation du platonisme. D'autre part, le critère dont Schleiermacher fait usage pour ranger chronologiquement les dialogues — à savoir le passage du mythe à l'exposition directe — est bien loin d'être un principe absolu de l'enseignement platonicien, puisque, pour ne citer qu'un exemple (cf. Raeder, 253), la doctrine positive des parties de l'âme, dans la *République*, précède (l. IV) la représentation mythique ou imagée que Platon en donne (l. IX, 588 c). En réalité, qu'il s'agisse du *Gorgias*, du *Phédon* ou de la *République*, comme du *Timée*, le mythe, « expression de la probabilité », accompagne et complète toujours, chez Platon, l'exposition directe (cf. Brochard, *Etudes de philos. ancienne*, p. 53).

Cependant, le principe de la classification adoptée par Schleiermacher, sinon cette classification elle-même, eut un grand succès en Allemagne, et ses successeurs, tout en le combattant, s'efforcèrent, comme lui, de plier de gré ou de force tous les dialogues platoniciens — ceux, du moins, qu'ils regardaient comme authentiques — à une certaine idée préconçue du système platonicien; pour ceux des dialogues qui ne s'y pliaient pas, on les rejetait. Fr. Ast *(Platons Leben und Schriften*, Leipzig, 1816) juge de l'authenticité et de la chronologie des dialogues d'après un critère tout subjectif : la représentation qu'il se fait de Platon et de son art; il rejette ainsi 21 des dialogues attribués à Platon. J. Socher *(Ueber Platons Schriften*, München, 1820) cherche à discerner les étapes du développement de la pensée platonicienne, mais, constatant justement une différence essentielle

entre le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique* et les autres œuvres de Platon, et n'osant les attribuer, contre l'autorité de Tennemann et de Schleiermacher, à la vieillesse du philosophe, il les rejette purement et simplement (cf. LUTOSLAWSKI, *Plato's Logic*, 39).

Le premier, K.-Fr. HERMANN reconnut et montra avec précision la nécessité de se placer à un point de vue historique pour étudier la philosophie platonicienne et pour en suivre le développement graduel dans le détail (*Geschichte und System der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1839, t. I, p. 10). Il subordonnait ainsi le système à l'histoire, en théorie du moins, car, dans la pratique, Hermann, préoccupé de reconstruire lui aussi le platonisme, et de découvrir à quel point de l'évolution platonicienne il faut se placer pour retrouver le système, prétend que Platon, de retour dans sa patrie après la période des voyages, donna sa doctrine constructive, de telle sorte que, pour toutes les œuvres de la dernière période, la critique peut se contenter du point de vue systématique (p. 368, p. 396). Pour Hermann, comme pour STALLBAUM (*Platonis dialogos selectos rec. G. Stallbaum*, Gotha, 1827 et suiv.), les dialogues dialectiques, *Théétète, Sophiste, Politique, Parménide*, sont à considérer comme de simples dialogues préparatoires, écrits, ou tout au moins conçus, durant le séjour de Platon à Mégare, peu après la mort de Socrate; et Hermann explique les traits qu'il y relève justement — place restreinte donnée à Socrate, sécheresse du style, manque de vie dramatique — par les difficultés auxquelles Platon se heurta durant cette période de sa vie, et par sa polémique contre les Eléates de Mégare.

La légende d'une phase mégarique, l'idée que les dialogues dialectiques ont précédé les dialogues constructifs, comme aussi l'idée que, chez Platon, l'exposition mythique a toujours précédé l'exposition dogmatique, ont longtemps pesé sur la critique : c'étaient des principes si communément reçus, en apparence si naturels, qu'on les admettait sans discussion; on prenait pour des vérités absolues des opinions toutes subjectives : l'accord dans le préjugé tenait lieu d'objectivité, et la simple répétition de tradition (cf. LUTOSLAWSKI, 41-50).

Le point de vue de Hermann, combiné avec celui de Schleiermacher, se retrouve chez tous les critiques qui, vers cette époque, tentèrent de donner une interprétation *génétique* de la doctrine platonicienne, notamment chez SUSEMIHL (*Die genetische Entwi-*

*ckelung der platonischen Philosophie*, 2 vol., Leipzig, 1855-1860) et chez Ribbing (*Genetisk framställning af Platos ideelära*, Upsala, 1858; trad. all. *Genetische Darstellung der platonischen Ideenlehre*, 2 vol., Leipzig, 1863-1864). Ribbing prétend que Platon aurait eu de bonne heure les idées directrices de son système, et que ce système parfaitement cohérent et clos c'est la théorie des Idées, telle qu'elle est exposée dans la *République*, l'α et l'ω du platonisme (II, 87). Aussi, Ribbing rejette-t-il les *Lois* (II, 150). Cependant, tout en maintenant dans l'ensemble (sauf pour le *Parménide*) la chronologie de Schleiermacher, Ribbing corrige quelque peu le point de vue systématique de cet auteur, et ajoute que la doctrine des Idées s'est développée en se réalisant (Cf. Brandis, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, t. II, 1, Berlin, 1844, p. 160). Ribbing montra d'ailleurs avec beaucoup de pénétration qu'en dépit des affirmations d'Aristote, l'Idée, pour Platon, n'est pas une simple généralité, mais une unité concrète (I, 336) combinant en soi une pluralité de déterminations particulières, en sorte que la doctrine des Idées n'affirme ni la généralité, ni la singularité de l'être, mais la *nécessité* d'un être immuable, différent du devenir (I, 374).

Ed. Zeller (*Die Philosophie der Griechen*, t. II, Tübingen, 1846 = II, 1, 3e éd., 1875; 4e éd., 1889) combattit cette interprétation (II, 1³, 552 s., 566 n.), mais par ailleurs adopta, comme Ribbing, une *via media* entre Schleiermacher et Hermann. Ce qui l'intéresse, c'est la dialectique interne de la pensée platonicienne : c'est elle qu'il s'attache à retracer, en marquant exactement la place qu'occupe le platonisme dans l'évolution de la philosophie grecque et les progrès qu'il fit accomplir à la spéculation. C'est pourquoi Zeller ne prête qu'un intérêt secondaire à la chronologie des dialogues (II, 1³, 422-469). Mais il ne cessa de maintenir avec énergie que le *Théétète* (écrit, suivant lui, peu d'années après la mort de Socrate, vers 392) et les dialogues dialectiques, *Sophiste*, *Politique*, *Parménide*, présentent, sous une forme polémique, la thèse déjà soutenue dans le *Phèdre*, le *Gorgias*, le *Ménon*, et destinée à être reprise et développée dans le *Banquet*, le *Phédon*, le *Philèbe*, la *République* et le *Timée*. Quant aux *Lois* (d'abord regardées par lui comme inauthentiques), elles demeurent une sorte d'appendice, qui rompt l'unité de la doctrine platonicienne, mais qui s'accorde assez bien avec

le témoignage d'Aristote sur le dernier enseignement de Platon, dont ce dialogue serait la seule expression directe (II, 1[3], 805-835).

En somme, malgré l'ingéniosité et la profondeur dont avaient fait preuve certains de ces critiques, notamment Zeller, les études platoniciennes étaient toujours entreprises et traitées dans un esprit systématique, étranger aux méthodes de l'histoire. Il en résultait une extrême confusion dès qu'on cherchait à tirer de ces considérations dogmatiques des conclusions précises touchant l'authenticité et la chronologie des dialogues. Sans doute, F. Ueberweg, qui fut sur ce point un novateur, introduisit, dès 1861, un point de vue nouveau, déjà indiqué par Schleiermacher (I, 1, p. 33) : en s'appuyant sur les témoignages *externes*, particulièrement sur le témoignage d'Aristote, en examinant attentivement les traits caractéristiques des dialogues, en notant enfin l'affinité des dialogues dialectiques avec le *Timée* et avec cette forme de la doctrine de Platon que nous savons par Aristote avoir été la dernière, Ueberweg parvint à établir que le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe* sont postérieurs à la *République* (*Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften*, Wien, 1861, p. 202-275 s.) : résultat auquel étaient arrivés déjà, d'une manière accidentelle, G.-W.-F. Suckow (*Die wissenschaftliche und künstlerische Form der platonischen Schriften*, Berlin, 1855) et Munk (*Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*, Berlin, 1856), en partant de cette idée fausse que les entretiens de Socrate avec ses disciples ont été relatés par Platon dans l'ordre même où ils ont été tenus. Mais la découverte d'Ueberweg fut bien vite compromise par les conséquences qu'il crut pouvoir tirer de ses principes, poussés à l'extrême. Quelques années plus tard (*Neue Jahrbücher für class. Philol.*, 1864, p. 120 ; *Philos. Monatshefte*, 1869, p. 476), il était amené à rejeter l'authenticité du *Sophiste* et du *Politique*, comme il avait fait du *Parménide* (*Untersuch.*, p. 176), en se fondant sur le témoignage de la *Métaphysique*, A, 6, 987 b 13, où il est dit que Platon ne s'est pas préoccupé de définir les rapports des Idées et des choses sensibles. Peu après, Schaarschmidt (*Die Sammlung der platonischen Schriften*, Bonn, 1866) faisait de cette méthode un usage plus contestable encore et rejetait comme inauthentiques tous les dialogues qui lui paraissaient contredire le système platonicien, tel qu'il le reconstruisait à

l'aide des neuf dialogues dont l'authenticité lui paraissait garantie par le témoignage d'Aristote. C'était en revenir aux procédés éminemment subjectifs d'Ast, avec cette différence que Schaarschmidt, à l'exemple de Zeller, maintenait l'authenticité des *Lois*, bien que cette œuvre contredît la représentation qu'il se faisait du platonisme, et pour cette simple raison qu'il ne pouvait admettre une erreur d'Aristote sans ruiner du même coup tout son système d'interprétation.

La critique allemande avait fait faillite, parce que les idées justes qu'elle avait parfois émises elle les avait toujours déformées et perverties en les poussant jusqu'à la limite extrême où elles devenaient fausses.

Les résultats les plus clairs de ces recherches si contradictoires et, dans l'ensemble, stériles — résultats d'ailleurs inattendus et que leurs auteurs eussent été bien en peine d'apercevoir — étaient ceux qu'a justement signalés Raeder (p. 29) : en remarquant que ce sont les mêmes arguments — sécheresse de la langue, manque de vie dramatique, différences doctrinales avec les dialogues indubitablement authentiques — que certains critiques produisaient contre l'authenticité des *Lois*, et d'autres contre l'authenticité du *Sophiste*, du *Politique*, du *Parménide*, on eût pu et dû tirer de ce fait une forte présomption en faveur de la contemporanéité des deux groupes. D'autre part, en comparant les *Lois*, dont l'authenticité nous est assurée par Aristote, avec la *République*, où un sujet étroitement apparenté se trouve traité dans un tout autre esprit, un critique avisé eût conclu que Platon, durant la longue période de son activité philosophique, avait repris les mêmes sujets et développé des intuitions semblables en des termes sensiblement différents, parfois même contradictoires. Ainsi se fût trouvée condamnée la tentative maintes fois renouvelée de tirer des dialogues indubitablement platoniciens un *système* unique et parfaitement clos qui pût servir de critère pour juger tout le reste ; bien plus, on eût été mis sur la voie des découvertes qui allaient renouveler l'exégèse platonicienne.

Mais, pour cela, il fallait que ces études fussent entreprises dans un esprit tout à fait autre et que le système fît place à l'histoire.

2. Ce sont les Anglais qui furent, sur ce point, les initiateurs et les maîtres. Tandis que les Allemands, avec Schaarschmidt et

Krohn, tombaient du scepticisme dans la négation pure et simple, G. Grote réagit d'une manière complète contre la méthode du critère interne et contre les thèses négatives auxquelles elle avait abouti (*Plato and the other companions of Sokrates*, London, 1865, 4e éd. en 4 vol., 1888. Cf. en France Chaignet, *la Vie et les Ecrits de Platon*, Paris, 1871; et aussi A. Fouillée, *Philosophie de Platon*, 1869 ; 2e éd., 1888, préf.). Au lieu de commencer par construire un système, et de juger de l'authenticité des dialogues et de leur date d'après leur accord avec ce système, Grote accepte dans son intégralité l'œuvre platonicienne, telle qu'elle nous a été léguée par l'antiquité. A l'appui de sa thèse, il énumère les garanties qu'offrent les conditions dans lesquelles cette œuvre nous a été transmise : existence ininterrompue de l'école académique à Athènes jusqu'au décret de Justinien (529), soin jaloux avec lequel les disciples de Platon veillaient sur la préservation de ses œuvres[1], perpétuité dans la tradition de l'œuvre du maître, de Xénocrate à Demetrios de Phalère, à Callimaque et Aristophane de Byzance, bibliothécaires d'Alexandrie, et de ceux-ci à Thrasylle (I[4], 265 s.). D'autre part, Grote prétend qu'il est impossible de découvrir dans l'œuvre de Platon un ordre interne et de construire avec ses dialogues un « système » platonicien ; le but de Platon est d'affranchir les esprits de la fausse science : de là le caractère critique, et nullemement systématique, de la plupart de ses dialogues, qui ne donnent pas la vérité toute faite, mais la suggèrent et la proposent à l'esprit, afin de la lui faire découvrir ; quant aux dialogues constructifs et dogmatiques, ils manifestent une pensée plus intuitive que didactique. Grote eut le très grand mérite de mettre les platonisants en garde contre les reconstructions arbitraires de la pensée platonicienne, de les contraindre à adopter une attitude critique vraiment historique. Toutefois, son conservatisme était excessif : il admettait en bloc l'authenticité de toute la collection platonicienne ; de plus, en prenant chaque dialogue comme une expression isolée de la dialectique platonicienne, il s'était malencontreusement interdit de pénétrer

[1] L'école de Platon, fortement organisée sous l'autorité du scolarque, présentait quelque ressemblance avec une association religieuse. Cf. Wilamowitz-Möllendorf, *Philol. Unters.* IV, 1881, p. 159 s., 263, 279. F. W. Bussell, *The school of Plato, its origin, development, and revival under the roman empire*, London, 1896.

plus avant dans la pensée de Platon et d'en percevoir le développement.

Une impulsion nouvelle et décisive fut donnée aux études platoniciennes par l'application des *méthodes linguistiques* à l'étude des dialogues.

Chose remarquable, l'importance de ces méthodes et le parti qu'on en pouvait tirer furent simultanément discernés par plusieurs travailleurs indépendants : R. Schöne (*Ueber Platons Protagoras*, Leipzig, 1862), C. Martinius (*Ueber die Fragstellung in den Dialogen Platos*, dans *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 1866, p. 97 s., et *Jahresbericht über das Progymnasium zu Norden*, 1871, p. 1-18), et Lewis Campbell (*The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford, 1867; une note « on the position of the *Sophistes*, *Politicus* and *Philebus* in the order of the platonic dialogues, and on some characteristics of Plato's latest writings » dans les *Transactions of the Oxford Philological Society*, 1888-1889, p. 25-42; son édition de *Plato's Republic*, en collaboration avec B. Jowett, 3 vol., Oxford, 1894, notamment le t. II; enfin un article « on the place of the *Parmenides* in the order of the platonic dialogues », *Classical Review*, avril 1896, p. 129).

Lewis Campbell peut être considéré comme le père de l'*exégèse historique* du platonisme. En colligeant le *Lexicon Platonicum* de Ast (3 t. en 2, Leipzig, 1835-1838), il eut l'idée de comparer, au point de vue des particularités de style et de vocabulaire, les différents dialogues avec le groupe *Timée-Critias-Lois*, qui date indubitablement de la dernière période, ainsi que nous le savons par les témoignages externes (Aristote, *Polit.*, II, 6, 1264 b 26, 1265 a 1. Diog., III, 37. *Proleg.*, c. 24). Il aboutit ainsi à mettre hors de doute l'étroite parenté du *Sophiste* et du *Politique*, dont il rapproche le *Philèbe*, avec le groupe *Timée-Critias-Lois*, et, par là même, la date tardive de ces dialogues, qui avaient été considérés à tort par tous les critiques comme des œuvres préparatoires, alors qu'ils doivent être placés, selon Campbell, entre les dialogues idéalistes, *Phèdre*, *République*, *Théétète*, et les œuvres de la dernière période, auxquels ils se lient intimement (*Soph. and Pol.*, *General introd.*, p. 39; cf. 4, 19, 33, 45; *Introd. to the Polit.*, p. 49). Il appuyait ces conclusions sur tout un ensemble de raisons, qui y donnait une force convaincante très grande, et notamment sur les affinités de

forme qu'une étude attentive révèle entre les dialogues dialectiques et ceux du dernier groupe : apparition d'une terminologie technique, abondance des néologismes destinés à désigner les abstractions des mathématiciens et des savants, recherche de la variété des termes, formation de nouveaux composés, particularités identiques de rythme et de structure grammaticale (*Gen. introd.*, 24-42); d'autre part, Platon, dans ses dernières œuvres, s'efforce d'unir plusieurs dialogues en un tout cohérent, souvent même, semble-t-il, en une tétralogie complète (5, 19); le personnage de Socrate passe à l'arrière-plan, l'ironie est plus âpre, la causerie aimable ou poétique fait place à l'exposition didactique, à la discussion logique et abstraite : l'auteur s'efforce continuellement de rappeler l'objet précis du dialogue, la marche schématique et les subdivisions de la pensée (6, 23). Enfin, sa conception de la dialectique s'est transformée : le philosophe est avant tout préoccupé de distinguer l'art vrai, en pédagogie et en politique, de l'art erroné du sophiste et du politicien, et de montrer comment, dans cet art vrai, la science peut faire une place à l'opinion, comment l'être peut se concilier avec le devenir, auquel, depuis le *Théétète* et le *Parménide*, il attribue une importance croissante; de la *République* au *Politique* et au *Sophiste*, Platon est donc passé de l'idéalisme absolu à un certain relativisme, et, par une dialectique progressive, moulée sur les articulations de l'être, il cherche à rapprocher de l'idéal le réel pris dans une certaine généralité logique (*Gen. introd.*, 1-4, 8-14. *Introd. Soph.*, 48, 64, 76, 82 s. *Introd. Polit.*, 52). — Ainsi, sur les résultats extrêmement solides de ses recherches stylistiques et sur un ensemble convergent d'observations, dues à l'esprit de finesse, Campbell étayait, d'ailleurs avec une grande prudence, une chronologie nouvelle des dialogues et une interprétation toute nouvelle aussi du développement de la doctrine platonicienne.

Le travail de Lewis Campbell attira peu l'attention des Allemands. Cependant, vers la même époque, G. Teichmuller réagit justement contre l'interprétation exclusive du platonisme à la lumière d'Aristote (*Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874, p. 269), et il soutient déjà, contre Zeller, que les dialogues dialectiques, de forme dramatique, sont postérieurs aux dialogues idéalistes, de forme généralement narrative (*Phèdre, Banquet, République*), sur lesquels Aristote a pu fonder son exposé du platonisme, ce qui enlève à la critique aristotélicienne des

Idées beaucoup de sa portée et de son originalité (*Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge*, Leipzig, 1879, p. 13. *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Ch.*, Breslau, 1881-1884, II, 309). Teichmüller avait seulement le tort de classer les dialogues d'après l'étude d'une seule particularité. Mais, en même temps que lui, et d'ailleurs indépendamment de Campbell, les Allemands se mirent à des recherches plus précises, et tentèrent d'appliquer à la détermination de la chronologie platonicienne les méthodes de la linguistique. Dittenberger (*Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge, Hermes*, XVI, 1881, p. 321) s'attache à l'étude de quelques particularités de style, et note que les locutions formées avec la particule μήν (τί μήν; γε μήν, ἀλλὰ... μήν, καὶ μήν) ne se trouvent pas, ou se trouvent rarement, dans les dialogues socratiques, même dans le *Phédon* et la *République*, alors qu'elles abondent dans les dialogues dialectiques; il note aussi que dans ces derniers dialogues, ὥσπερ est remplacé par καθάπερ, et ἕωσπερ par μέχριπερ; il en conclut que les dialogues se rangent en deux groupes : *Banquet*, *Lysis*, *Phédon*, *Phèdre*, *République*, *Théétète*, — et le groupe tardif *Parménide*, *Philèbe*, *Sophiste*, *Politique*, *Lois*. La même méthode fut appliquée peu après par Constantin Ritter (*Untersuchungen über Plato*, Stuttgart, 1888), qui étudia la préférence de Platon pour telle particule de liaison, pour telle formule de réponse, d'affirmation ou de négation; puis par J. von Arnim (*De Platonis dialogis quaestiones chronologicae*, Rostock, 1896) [1], qui remarqua la fréquence des interrogations oratoires en manière d'affirmation et l'emploi nouveau des formes d'assentiment énergique ou superlatif dans les derniers dialogues. La plupart de ces critiques, il est vrai, perdant de vue l'objet même de leurs études, s'attardaient à de minutieuses enquêtes de détail, parfois fort suggestives, mais d'où rien ne sortait (R. Jecht, *De usu pariculae* ἤδη, Halle, 1881 ; P. Droste, *De adjectivorum in* ειδής *et in* ωδής *desinentium apud Platonem usu*, Marburg [1886]; F. Kugler, *Dissert. inaug. de particulae* τοί.. *usu*, Trogen, 1886); ou bien, comme Dittenberger et comme E. Walbe (*Syntaxis Platonicae specimen*, Bonn, 1888), ils faisaient de leur méthode un usage mathématique jusque dans le détail, et prétendaient établir une chronologie rigoureuse des

[1] Cf. *Sprachliche Forschungen zur Chronol. der plat. Dialoge*, Wien, 1912.

dialogues, voire même des livres de la *République*, d'après une particularité isolée, d'après la fréquence de l'emploi de μήν ou de ξύμπας.

Néanmoins, un pas décisif avait été fait dans l'étude de l'œuvre platonicienne et dans l'établissement de la chronologie des dialogues. Lewis Campbell le constatait, sans songer à s'en attribuer le mérite, avec la modestie et le désintéressement d'un vrai savant (voir son compte rendu de Ritter dans *The Classical review*, févr. 1889, p. 28. Cf. Lutoslawski, p. 84) : « des enquêtes absolument indépendantes les unes des autres coïncidaient dans leur résultat essentiel. » En Allemagne même, Peipers (*Ontologia Platonica*, Lipsiae, 1883), après Teichmüller, confirmait les premières conclusions d'Ueberweg touchant la date tardive du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe;* Susemihl s'y ralliait en 1884 (*Wochenschrift für class. Philol.* 1884, p. 523), et Martin Schanz, l'éditeur de Platon, en reconnaissait le bien-fondé (*Hermes*, XXI, 1886, p. 437 s.). En France, dès 1893, Brochard, retraçant dans ses leçons de la Sorbonne l'évolution de la morale platonicienne, affirmait, en dépit de la haute autorité de Zeller, « que le *Théétète* et le *Sophiste* sont pour la logique l'analogue de ce qu'est le *Philèbe* pour la morale et en marquent une date assez tardive. » (Delbos, Introd. aux *Etudes de philosophie ancienne* de Brochard, Paris, 1912, p. xix. Cf. Couturat, « Sur l'évolution historique du système de Platon », *Biblioth. du Congrès internat. de Philos. de 1900*, t. IV, p. 147 n.). Mais les résultats auxquels était arrivé Lewis Campbell demeuraient communément ignorés ou méconnus, et la vieille théorie de l'antériorité des dialogues dialectiques sur la *République* était encore maintenue dans les dernières éditions de Zeller (1889), d'Ueberweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 9e éd. par M. Heinze, Berlin, 1903), et dans des ouvrages très populaires en Allemagne comme ceux de Weygoldt (*Die platonische Philosophie*, Leipzig, 1885) et de Pfleiderer (*Sokrates, Plato und ihre Schüler,* Tübingen, 1896, p. 114-136).

***

La découverte de Lewis Campbell ne fut divulguée qu'en 1895 par Wincenty Lutoslawski (*Archiv für Geschichte der Philos.*, oct. 1895, p. 67. *Bulletin de l'Acad. des Sc. de Cracovie*, oct. 1895, p. 268). Dans sa retentissante communication à l'Académie

des sciences morales et politiques « sur une nouvelle méthode de déterminer la chronologie des dialogues de Platon » (1896), puis dans son grand ouvrage *The origin and growth of Plato's Logic* (Londres, 1897), qui est dédié à Lewis Campbell, Lutoslawski renouvelait avec éclat l'exégèse platonicienne, en y introduisant une vue d'ensemble, d'où jaillit, en quelque sorte, le *sens* des découvertes éparses faites par ses prédécesseurs, notamment par son maître Lewis Campbell (voir l'énumération qu'il en fait, *Plato's Logic*, p. 74 s.), et qui devait ensuite susciter et orienter les recherches des spécialistes.

Dans l'œuvre de Lutoslawski, l'étude philologique sur laquelle il fonde la chronologie des dialogues est intimement mêlée à une interprétation nouvelle de la doctrine platonicienne et de son évolution : or il est nécessaire de faire soigneusement le départ entre l'une et l'autre, car si la première est, dans l'ensemble, fort solide et, à certains égards, décisive — quoiqu'au surplus moins neuve qu'on l'a cru généralement en France — la seconde, au contraire, est dénuée de valeur.

En ce qui concerne la classification des dialogues, Lutoslawski pose le problème dans toute sa netteté. Platon, dit-il (p. 32), est parti de la distinction du savoir et de l'opinion, et il s'est efforcé de délimiter exactement le domaine du savoir; mais il a évolué dans la manière de traiter et de résoudre cette question logique : il y a opposition complète entre les deux groupes de dialogues, poétiques et dialectiques. Il s'agit de déterminer le rapport chronologique entre ces deux groupes de dialogues : de là dépend toute l'interprétation du platonisme. Or, on peut d'abord se représenter ce rapport ainsi que l'ont fait la plupart des critiques allemands : les dialogues dialectiques, écrits à Mégare après la mort de Socrate, appartiendraient à la première phase de la pensée platonicienne et marqueraient simplement la transition entre le Platon socratique des premiers dialogues et le Platon métaphysicien des grands dialogues constructifs, où se trouverait ainsi exprimé tout l'essentiel de sa pensée. Mais les partisans de cette thèse sans cesse répétée ne se fondent guère (p. 42 s.) que sur un texte de Diogène (II, 106) extrêmement douteux, où il est rapporté d'après Hermodore que « Platon, après la mort de Socrate, s'enfuit à Mégare par crainte des tyrans. » Or Cicéron, dont le témoignage a beaucoup d'autorité, ne fait aucune allusion à ce fait dans l'énumération des voyages de Platon *(De Rep.*,

I, x, 16). D'autre part, il serait bien étrange qu'au sortir de l'enseignement de Socrate Platon eût relégué au second plan (comme il le fait dans les dialogues dialectiques) le personnage de son maître. En écartant ainsi le mythe d'une « phase mégarique », Lutoslawski ruinait une thèse qui était demeurée classique en Allemagne jusque vers 1860, et que Zeller continuait à maintenir avec opiniâtreté. A l'opinion courante, dont cette thèse constituait un argument familier, Lutoslawski substituait l'affirmation catégorique de la priorité des dialogues poétiques et idéalistes sur les dialogues dialectiques, et il appuyait son affirmation, d'une part, sur tout un ensemble de considérations stylistiques très précises, et, d'autre part, sur cette idée très juste (p. 32) que le progrès de la pensée d'un philosophe se manifeste surtout dans les acquisitions logiques, dont aucune n'est jamais perdue, en sorte que le développement graduel ou le perfectionnement des théories logiques de Platon peut être considéré comme un signe certain de la suite chronologique des dialogues.

Sur le premier point, Lutoslawski fait remarquer (p. 64 s.) que le style d'un auteur a ses particularités distinctives de vocabulaire et de linguistique — invention de termes nouveaux, usage de termes spéciaux, poétiques ou techniques, particules ou formules originales et rares, arrangement des mots, rythme et construction de la phrase, inversion, recherche ou exclusion de certains effets phonétiques — et que de telles particularités permettent de reconnaître cet écrivain et de discerner son évolution avec plus de sûreté que ne le permet l'étude de sa pensée, à condition qu'on fasse porter les observations sur un très grand nombre de particularités caractéristiques, et qu'on tienne compte de leur valeur respective. Puis il établit la *loi d'affinité stylistique* (p. 152) : si l'on compare deux dialogues avec un troisième, celui des deux qui, proportionnellement à sa longueur, présente le plus grand nombre de particularités communes avec le troisième peut être considéré comme ayant le plus d'affinité avec lui et, par conséquent, comme le plus voisin de lui pour la date. Le dialogue par rapport auquel il mesure les affinités des divers dialogues, ce sont les *Lois,* connues pour être la dernière en date des œuvres de Platon. Maintenant, pour établir sa table d'affinité, base de la table chronologique des dialogues, il recueille 500 particularités amassées par ses prédécesseurs dans

58.000 cas, et tirées des *Lois*, ainsi que des cinq dialogues dont le style est le plus voisin des *Lois*, et qu'on peut considérer par suite comme les derniers en date *(Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias)*; ces particularités caractéristiques de la « dernière manière » de Platon sont réparties en quatre classes, avec des coefficients représentant leur importance (lesquels sont forcément arbitraires) : puis Lutoslawski compare le nombre de ces particularités que présente chaque dialogue avec le nombre que présentent les *Lois*, à savoir 718, qui est pris comme unité ; en divisant le nombre de particularités du dialogue par le nombre des particularités des *Lois*, on obtient un chiffre qui représente le degré d'affinité de ce dialogue avec les *Lois*[1]. Le critère stylistique permet d'établir ainsi avec une quasi-certitude l'ordre chronologique des groupes de dialogues. En effet, il est très probable que les résultats seraient les mêmes, et les rapports constants, si l'on étudiait un plus grand nombre d'affinités, car Lutoslawski fait observer (contre ZELLER qui objectait, II, $1^4$, 512, l'impossibilité de fonder sur un nombre limité de caractéristiques des inductions certaines) que toutes les statistiques isolées faites par ses prédécesseurs, indépendamment les uns des autres, avaient abouti à des résultats similaires. D'autre part, les objections de Zeller vaudraient seulement contre un système qui prétendrait calquer sur cette table d'affinité la table chronologique des dialogues : or Lutoslawski, s'il suit dans sa classification les totaux d'affinité relative de chaque dialogue avec les *Lois*, ne donne pas cette classification pour rigoureusement exacte, et ne prétend pas déterminer avec certitude la place de chaque dialogue dans le groupe auquel il appartient (p. 190) ; il présente surtout comme essentielles les conclusions générales et, dans ces limites, incontestables, concernant la distinction des

[1] Voici, dans ses grandes lignes, la table d'affinité stylistique obtenue par Lutoslawski (p. 162-183) :

I. Groupe socratique, clos par le *Protagoras*, le *Ménon*, l'*Euthydème*, le *Gorgias*. Affinité relative variant de 0,02 *(Apologie)* à 0,12 *(Gorgias)*.

II. Premier groupe platonicien. *Cratyle*, *Banquet*, *Phédon*, *(Rép. I)*. Affinité relative du *Banquet* : 0,14 ; du *Phédon* : 0,21.

III. Groupe intermédiaire. *République II-X*, *Phèdre*, *Théétète*, *Parménide*. Affinité variant de 0,26 à 0,4 (si l'on tient compte des longueurs relatives).

IV. Dernier groupe. *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*, *(Critias)*. Affinité supérieure à 0,5. *Lois* : 1.

*groupes* de dialogues et l'*ordre* chronologique de ces groupes. A ce point de vue, si l'on peut faire certaines réserves dans le détail, sur la place attribuée au *Phèdre*, ou sur la séparation établie entre le *Théétète* et le *Parménide*, d'une part, et le *Sophiste* et le *Politique*, d'autre part, on doit considérer comme des faits acquis *la distinction nette de deux périodes, constructive et dialectique, la priorité des dialogues constructifs sur les dialogues dialectiques, et la date tardive des six dialogues : Théétète, Parménide, Sophiste, Politique, Philèbe, Timée.* Ces résultats, de la plus haute importance pour l'interprétation de la doctrine platonicienne qu'ils retournent entièrement, étaient mis hors de doute par les investigations de Lutoslawski, et ils devaient être confirmés, nous le verrons, par toutes les recherches postérieures auxquelles son travail donna une impulsion décisive.

Au contraire, en ce qui concerne la doctrine même de Platon, si Lutoslawski eut le très grand mérite de proclamer le progrès *logique* ininterrompu de la pensée platonicienne, et de mettre ainsi en lumière les liens qui rattachent chaque dialogue aux autres, l'interprétation qu'il en propose est inadmissible, et elle fut, dès l'abord, sérieusement contestée. D'après lui, Platon aurait abandonné dans ses derniers ouvrages la théorie de l'existence séparée des Idées (p. 447-448, au sujet du *Politique)*, et il y aurait substitué un conceptualisme voisin de l'idéalisme psychologique des modernes (p. 525 ; cf. p. 26, n. 69, sur les critiques qui voient dans les Idées platoniciennes des notions de l'âme humaine ; ailleurs, p. 477, il semble admettre, comme S. Thomas et Stallbaum, que les Idées sont des pensées de Dieu). Cette interprétation repose sur des raisons toutes subjectives (analogie de Platon avec Kant, p. 361), et ne s'appuie sur aucun texte probant : la simple inspection des rares textes auxquels Lutoslawski se réfère montre qu'il les interprète à contre-sens[1], et prouve directement contre lui (p. 428, *Soph.* 247 A-B, dont le réalisme est pourtant bien accentué ; cf. Diès, *Défin. de l'Etre dans le Sophiste*, notes 68 et 364. P. 467, *Phil.* 15 B, où l'expression φαίνοιτ'ἄν marque bien qu'il s'agit d'une simple difficulté proposée. P. 477, *Tim.* 28 A, où περιληπτόν désigne non pas

[1] Campbell avait déjà relevé *(Introd. Soph.*, p. 89) une méprise de ce genre chez Hegel (*Werke*, ed. 1840, XIV, 210) au sujet du texte du *Soph.* 259 D, où il prétend trouver une anticipation de sa dialectique.

l'être compris dans une pensée, mais l'être existant en soi, τὸ ὄν, en tant qu'il peut être appréhendé par la pensée ; cf. Brochard, *Etudes*, p. 166 n.). Au surplus, il est bien peu vraisemblable de supposer que Platon soit arrivé à ce point de vue tout moderne, et que ses disciples et ses lecteurs se soient mépris sur son compte pendant deux mille ans (p. 33). A ces conclusions, M. G. Lyon, dès 1902 (*Revue de Synthèse historique*, t. IV, p. 1-17), opposa le témoignage décisif d'Aristote, qui ne signale aucune transformation de ce genre dans la pensée de Platon, et paraît indiquer que la seule modification apportée par Platon à sa doctrine a été d'hypostasier non plus des Idées, mais des nombres. D'autre part, Brochard signalait dans le *Parménide* (sur lequel Lutoslawski se méprend étrangement, p. 404) la réfutation expresse de la thèse prêtée à Platon, d'après laquelle la réalité des Idées aurait pour unique fondement l'universalité des esprits; dans son étude sur « les *Lois* de Platon et la théorie des idées » (*Ann. philos.*, XIII, 1903. *Etudes*, p. 151), il montrait que Platon était resté jusqu'au bout fidèle à lui-même et qu'on retrouvait la théorie des Idées transcendantes dans le *Sophiste*, dans le *Politique* et, enfin, dans trois ou quatre passages importants des *Lois* (668 C, sur la musique ; l. IX, 859 D, sur la Justice en soi ; la théorie de l'éducation exposée à la fin du l. VII, 818 B, et à la fin du l. XII) : les différences entre les derniers dialogues et ceux qui les précédèrent s'expliquent très simplement par le fait qu'après avoir posé l'existence des Idées comme choses en soi, Platon fut amené à étudier leur participation entre elles et avec les choses ( « *Parménide* et *Sophiste* », *Ann. philos*, XVIII, 1908 ; *Etudes*, p. 113), et finalement à s'occuper des applications de sa doctrine, et à rendre compte du monde sensible, du devenir, en procédant par une méthode analytique, mais sans renoncer jamais à sa doctrine essentielle de la dialectique et des Idées[1]. Ces faits, que nous impose la considération

[1] C'est pourquoi, dans l'exposé que nous avons fait du platonisme, nous avons cru pouvoir utiliser les dialogues de la dernière période concurremment avec les autres pour définir la dialectique et les Idées, tandis que pour la question des rapports des Idées avec les choses nous avons dû discerner soigneusement les dialogues antérieurs au *Parménide* et ceux qui lui sont postérieurs, le principal progrès de la pensée de Platon ayant consisté dans la solution qu'il s'efforça de donner à ce problème.

attentive des textes, constituent une réfutation inattaquable de la théorie de Lutoslawski. Mais ils laissent intacts les principes de sa méthode et les résultats généraux auxquels il est arrivé pour la chronologie des dialogues : les deux historiens que nous avons nommés, de même que P. Tannery *(Revue philos.*, nov. 1898) et Couturat *(Bibl. du Congrès de 1900*, t. IV, 129 s., 145-147), ne font aucune difficulté pour le reconnaître. « La classification chronologique à laquelle la méthode conduit est, sur les points essentiels, concordante avec celle qu'adopta la sagacité de Campbell, et la critique interne du platonisme y trouve, ce semble, d'une manière générale, satisfaction. » (G. Lyon, *l. c.,* p. 16).

En Allemagne, la nouvelle méthode stylométrique suscita d'assez vives critiques, mais elle rallia bientôt les suffrages de la majorité des platonisants (cf. déjà ce qu'écrivait Th. Gomperz au sujet de l'édition de la *République* par Jowett et Campbell, *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*, CIX, 163). Zeller se refusa toujours à l'admettre (voir ses recensions dans l'*Archiv für Gesch. der Philos.*, IV, 189 ; V, 289 ; VIII, 124; XI, 1 ; XIII, 283. *Philos. der Griechen*, II, 1[4], 512. *Neue Jahrbücher für Philol.*, 1903, p. 241-261, 313-325); d'après lui, la nécessité pour l'auteur de s'adapter à son sujet, ses fluctuations, les reprises et rééditions d'œuvres anciennes suffiraient à rendre compte des différents degrés d'affinité signalés par Lutoslawski, sans qu'il y ait lieu de faire intervenir son hypothèse, qui, d'ailleurs, se fonde sur un nombre trop limité de caractéristiques pour autoriser des conclusions certaines touchant l'ordre chronologique. Mais Lutoslawski a montré, d'une manière décisive, que la revision d'une œuvre par son auteur n'abolit jamais les caractéristiques du style, et que la méthode stylistique permet très bien encore de déterminer la date d'un texte, lors même que ce texte nous est parvenu dans une édition plus tardive corrigée par l'auteur : la preuve en a été faite pour le premier livre de la *République* (Lutoslawski, p. 185), aussi bien que pour *Werther* (C. Ritter, *Platon*, p. 238 s.). En réalité, comme l'a montré Ritter *(Neue Untersuchungen über Platon*, München, 1910, p. 193), toute l'argumentation de Zeller est commandée par un postulat très contestable : à savoir l'impossibilité qu'Aristote, le plus authentique des disciples de Platon, se soit mépris aussi complètement sur la doctrine de son maître, ou qu'il ait porté sur elle un jugement aussi faux et aussi perfide que le ferait sup-

poser la chronologie admise par Lutoslawski. La seule raison sérieuse que Zeller oppose donc aux résultats de la méthode stylistique, pour maintenir l'antériorité des dialogues dialectiques sur les dialogues constructifs, c'est que l'exposé du platonisme par Aristote est fondé sur ces derniers. Mais ce principe est bien loin d'avoir la valeur d'un axiome : il n'est que l'expression d'une certaine vue théorique sur le platonisme dans ses relations avec l'aristotélisme, et nous montrerons que cette vue même est très contestable (App. II). S'il y a une *convergence de probabilités* suffisante pour nous amener, en dépit d'Aristote, à placer les dialogues dialectiques après les dialogues constructifs, nous en serons quittes pour reviser cette théorie et pour abandonner le principe.

Ce qu'il y a de juste dans les critiques formulées par Zeller, et ce qu'il convient d'en retenir, c'est que toute tentative pour tirer de la stylométrie des règles absolues ou pour en faire un usage rigoureusement mathématique serait condamnée d'avance. Nous laisserons donc de côté ici les controverses relatives à la date de chacun des dialogues pris individuellement : cette date est impossible à déterminer avec certitude par la critique interne ; dans l'état actuel de nos connaissances sur Platon, on ne peut faire le plus souvent, au sujet de l'antériorité de tel dialogue sur tel autre du même groupe, que des conjectures, d'ailleurs assez vaines; seul un témoignage externe pourrait départager les critiques. Et ces questions, à vrai dire, n'offrent guère qu'un intérêt de curiosité. — Au contraire, en ce qui concerne la date respective des deux grands groupes de dialogues, la question aujourd'hui doit être considérée comme définitivement tranchée ; et le résultat acquis présente le plus grand intérêt et la plus lointaine portée pour la compréhension du platonisme. En effet, le gros problème que pose la doctrine platonicienne est le problème de la nature des Idées et de leur rapport avec le monde du devenir : or, suivant que l'on place les dialogues dialectiques avant ou après les dialogues idéalistes, on est amené à se représenter de manières toutes différentes, sinon opposées, le développement de la pensée de Platon, la valeur et le sens de ses théories propres, la portée de la critique aristotélicienne, et les relations de Platon avec Aristote. Sur tous ces points, la nouvelle chronologie a renouvelé entièrement l'intelligence du platonisme et nous a permis d'échapper

à l'extrême confusion des interprétations subjectives. Il suffira d'indiquer brièvement ici les preuves nouvelles qui ont été apportées à l'appui des conclusions de Campbell et de Lutoslawski.

1. *Le principe de la stylométrie a une valeur incontestable.* Zeller l'a nié, et il a demandé qu'on fît la contre-épreuve, en appliquant le même procédé à un auteur dont la chronologie nous est connue, afin de voir si les résultats de la critique interne concordent avec les données des témoignages externes (communication à l'Académie prussienne des Sciences, 3 mars 1887, cité par C. Ritter, *Neue Untersuchungen*, p. 210). Or, Ritter, conformément à cette suggestion de Zeller, a appliqué la méthode stylométrique à Gœthe et à Zeller lui-même, et la valeur de cette méthode s'est trouvée confirmée, dans les limites mêmes où nous lui avons accordé crédit, c'est-à-dire non point sans doute pour l'établissement d'une chronologie détaillée des œuvres, mais pour le discernement des différentes étapes de l'évolution d'un auteur. Ainsi, en examinant un certain nombre de textes de la jeunesse, de la maturité et de la vieillesse de Gœthe, au point de vue des particularités de style, de la fréquence ou de la nouveauté des termes (tels que *deshalb, jedoch, welcher),* Ritter est arrivé à diviser nettement les ouvrages de Gœthe en trois périodes, qui concordent avec celles que nous connaissons par l'histoire de sa vie *(Euphorion*, X, 558-578 : « Die Sprachstatistik in Anwendung auf Gœthes Prosa ». *Neue Unters.*, 183-227).

Ces faits ont jeté une lumière nouvelle sur un problème de psychologie historique qui présente un très grand intérêt : celui de savoir si l'évolution d'une langue, dans une nation comme chez un individu, est conforme à des lois rationnelles ou si elle n'est régie que par le hasard. Que cette évolution n'obéisse pas à des lois mathématiques, et qu'elle ne puisse être exprimée en formules rigoureuses et sûres, c'est là ce qui paraît bien établi. D'autre part, si l'apparition de certains mots ou de certaines expressions semble bien souvent être due au hasard et n'être pas rationnellement explicable, le développement d'un langage, pris dans son ensemble, ne saurait être regardé comme l'œuvre du hasard : Cournot l'a justement comparé au développement d'un *type* organique, dont les traits caractéristiques « se coor-

donnent harmoniquement » et n'évoluent que selon des lois générales qui en maintiennent les rapports réciproques, tandis que les traits accessoires peuvent se modifier d'une manière accidentelle (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, § 354, 364, 366). Le statisticien-philosophe devra donc, avant tout, s'efforcer de discerner les mots qui vraiment évoluent de ceux qui apparaissent et disparaissent, ou qui subsistent, sans qu'on puisse y assigner aucune raison ; parmi les termes qui évoluent, il devra s'attacher à ceux dont l'évolution manifeste une certaine direction dans un sens défini, pourvu qu'on les suive durant un temps assez long. — Toutefois, l'évolution de la langue d'un artiste diffère à maints égards de l'évolution de la langue chez un peuple, et ne paraît pas se prêter à une étude du même genre. Il semble d'abord que la vie d'un homme ne présente pas une durée suffisante pour déceler une évolution de sa langue : mais, si cela est vrai d'un homme moyen, qui n'a d'autre langue que la langue du commun, il en va tout autrement de l'artiste, qui a sa langue à lui, une langue sujette à un développement *tout à la fois individuel et rationnel*. Un Platon, comme un Bossuet, comme un Gœthe — et plus encore, peut-être, les grands musiciens, un Bach, un Beethoven ou un Franck — présentent dans leur œuvre totale plusieurs modes d'expression différents, généralement trois, comme le remarque Vincent d'Indy (*César Franck*, 1906, p. 79) : et ces modes d'expression sont propres à la personnalité de l'artiste créateur, ils sont rigoureusement individuels, mais, d'autre part, leur succession ne se fait pas au hasard. « Tout s'enchaîne dans la trame de la vie des peuples comme dans celle de la vie individuelle », remarque profondément Cournot (385). « L'homme ne cesse pas de vivre de sa vie instinctive et spontanée ; il ne cesse pas de croître et de se développer physiquement, parce qu'il commence à entrer en possession de lui-même par la conscience et la réflexion. » Ainsi, bien que l'activité réfléchie joue un rôle évidemment plus considérable dans l'évolution de la langue d'un individu que dans l'évolution de la langue d'un peuple, cette activité, néanmoins, n'est pas gouvernée par le caprice, mais ses libres manifestations obéissent à un certain ordre rationnel que l'on peut, sinon construire *a priori*, du moins reconstituer et reconstruire dans ses grandes lignes, *à l'aide d'un minimum de données historiques*. — Or, ce minimum

indispensable existe pour Platon; toutes nos recherches ont un point de départ positif dans le fait bien attesté que les *Lois* sont le dernier en date des ouvrages de Platon, et qu'un long intervalle sépare ses deux œuvres les plus importantes, la *République* et les *Lois*. — La plus grande difficulté consiste à découvrir les *particularités significatives*, c'est-à-dire celles qui dénotent véritablement une évolution dans la manière de l'auteur. Il est bien certain que, prises en elles-mêmes et considérées isolément, toutes les particularités, comme dit Zeller, se valent, en sorte qu'il est passablement arbitraire de choisir l'une plutôt que l'autre pour retracer cette évolution : si Dittenberger, par exemple, au lieu de prendre μήν comme particularité significative, avait étudié l'emploi de μέντοι ou de γάρπου, il serait arrivé à des résultats tout différents; c'est là ce que Ritter reconnaît expressément (*Neue Unters.*, 205). Aussi bien les recherches de détail ont-elles une force probante très faible, et l'on ne doit attacher qu'une valeur toute conjecturale aux inductions fondées sur la considération d'*une seule* particularité : mais il en va tout autrement des inductions fondées sur le *rapprochement* et *l'accord* d'un grand nombre de résultats partiels, ou, comme disait déjà Newman (*Grammaire de l'assentiment*, trad. G. Paris, 1907, p. 237, 328), sur une « accumulation de probabilités différentes ». Si donc, en examinant un nombre suffisant de particularités indépendantes, on discerne un certain ordre d'évolution régulière et déterminée, ou supposera que cet ordre n'est pas le résultat du hasard, mais qu'il exprime bien une évolution réelle.

*Le problème auquel nous avons affaire ici est une application du calcul des probabilités, et par suite sa solution repose sur la loi des grands nombres.* C'est dans la simple reconnaissance de ce fait que réside la découverte de Lutoslawski : son originalité a consisté : 1° à voir que la méthode stylométrique n'était qu'un cas particulier de la *méthode des moyennes*, dans laquelle Cournot et Poincaré ont discerné la méthode générale de la science, et le seul fondement de la vérité scientifique ; 2° à tenter l'application de cette méthode générale à la recherche d'une *loi d'évolution* du langage dans un cas bien déterminé. « La méconnaissance des règles élémentaires du calcul des probabilités, dit-il (p. 141), discréditait justement la méthode stylistique aux yeux de penseurs impartiaux comme Zeller... Seul

Campbell eut le génie de comparer des centaines de particularités, et la prudence de présenter ses conclusions comme probables et non comme certaines. Dittenberger et Schanz croyaient qu'un petit nombre d'observations importantes suffisait pour une classification chronologique des dialogues, en quoi ils ne différaient guère de Teichmüller et de Schöne qui tranchaient la question sur l'observation d'une simple particularité stylistique. C. Ritter, après avoir observé quarante particularités du style tardif, avait assez d'assurance pour décliner toute discussion avec ceux qui ne reconnaissaient pas le bien-fondé de ses vues. Un auteur aussi méthodique que Droste était induit en erreur au sujet du *Phédon* par les résultats d'un nombre très limité d'observations. Kügler révoquait en doute l'authenticité du *Parménide* parce qu'il y trouvait μέντοι employé une douzaine de fois en plus du nombre prévu. Von Arnim plaçait le *Lysis* après le *Banquet* et le *Phédon* parce qu'il rencontrait τί μήν une fois dans ce court dialogue. Toutes ces conclusions se fondent sur une conception erronée de l'usage des statistiques : les statistiques de style, comme toutes les autres, réclament de grands nombres. Les 700 particularités étudiées par Campbell étaient encore insuffisantes pour déterminer la place du *Théétète*, du *Phèdre* et du *Philèbe :* si Campbell sut éviter admirablement la plus petite erreur dans ses conclusions, il le doit, non seulement au grand nombre de ses observations, mais encore à l'intuition juste qu'il eut de leur importance. »

2. Eclairés et interprétés à l'aide de cette intuition simple, tous les résultats des recherches partielles, qui, pris séparément, entraînaient des conclusions erronées, autorisent, quand on en considère l'ensemble et la convergence, des conclusions dont la probabilité suffit à notre conviction. Cette probabilité croît avec le nombre des raisons sur lesquelles elle s'appuie. Or toutes les recherches nouvelles qui ont été entreprises sous l'impulsion des idées de Lutoslawski ont augmenté le nombre de ces raisons et, par suite, la force convaincante des conclusions qu'elles autorisent.

Un des résultats les plus inattendus auxquels avait abouti Lutoslawski était de placer le *Phèdre* dans l'avant-dernier groupe, juste après la *République*, alors que ce dialogue avait été considéré généralement comme une œuvre de jeunesse, ou, en tout cas, comme antérieur au *Phédon* et au *Banquet* (Schleiermacher,

I, 1, 69 s., décrétait incontestable, *unwiderruflich*, la priorité du *Phèdre* sur tous les autres dialogues de Platon, ap. RITTER, *Platon*, I, 232; cf. ZELLER II, 1[4], 535; USENER, *Rheinisches Museum für Philol.*, XXXV, 1880, p. 131; et tout récemment encore K. JOEL, *Platos sokratische Period und der Phaedrus*, dans *Philosoph. Abhandlungen Max Heinze*, Berlin, 1906, 78-92). Lutoslawski confirmait donc l'opinion qui avait été formulée dès 1868 par un savant de Cambridge, W. H. THOMPSON (*The Phaedrus of Plato*, London, 1868), mais « avec une prudence si éloignée de la superbe confiance des Allemands, dit Lutoslawski (p. 352), qu'elle laisse une impression d'incertitude sur l'esprit même d'un lecteur accoutumé à l'incomparable modestie des savants anglais ». Thompson établissait que le *Phèdre* avait été écrit entre 380 (date du *Panégyrique* d'Isocrate) et 378 (mort de Lysias). Les difficultés soulevées par ce résultat provoquèrent les recherches de P. NATORP (*Untersuchungen über Platos Phaedrus und Thaeetet, Archiv. für Geschichte der Philos.*, XII, 1, 159; XIII, 1) : seulement, au lieu de comparer tous les différents dialogues avec les *Lois*, Natorp s'efforce de déterminer le degré d'affinité des dialogues entre eux en les comparant deux à deux. Le principe de cette méthode est assez contestable; cependant, Natorp arrive par là à confirmer la relation du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe*, ainsi que celle du *Théétète* et du *Parménide*, bien qu'il aboutisse à placer le *Phèdre* et le *Théétète* plus tôt que ne le fait Lutoslawski (cf. déjà l'étude de NATORP sur le *Phèdre*, dans le *Philologus*, t. 48, 1889, 428, 583). Ces résultats, en ce qui concerne la date du *Théétète* et du *Phèdre*, sont plus que douteux : LUTOSLAWSKI avait déjà prouvé que toute l'argumentation par laquelle on prétend établir l'antériorité du *Théétète* sur les dialogues idéalistes établit seulement que ce dialogue a été composé *après* 392 (*Plato's Logic*, 386-391); pour le *Phèdre*, RITTER a montré (*Platon*, I, 256) le peu de solidité de la tradition relative à cette prétendue « œuvre de jeunesse », tradition fondée sur une fausse interprétation, par les défenseurs de Platon (DIOG., III, 38), d'un terme mis en circulation par les rhéteurs, fort malmenés dans ce dialogue, et qui le taxèrent d'*enfantin* (μειρακιωδῶς).

D'autre part, en examinant soigneusement les conclusions, d'ailleurs peu nombreuses et peu probantes, qu'autorisent les

autres procédés de détermination chronologique — allusion aux événements historiques ou aux auteurs contemporains, références d'un dialogue à un autre, forme et composition, contenu philosophique — RAEDER et RITTER ont montré que les résultats ainsi obtenus n'infirment point, mais tendent tous à confirmer, les résultats auxquels on aboutit par la méthode stylistique. R. HIRZEL (*Der Dialog, ein literarhistorischer Versuch*, 2 vol., Leipzig, 1895) et I. BRUNS (*Das literarische Porträt der Griechen in V^ten und IV^ten Jahrhundert v. Ch.*, Berlin, 1896) sont arrivés l'un et l'autre, d'une manière indépendante, à établir contre Zeller la date tardive du *Sophiste* et du *Politique* en étudiant les caractéristiques de la forme et de la composition. Dans les dialogues dialectiques, le lieu, le temps, les circonstances de l'entretien sont indéterminés; les interlocuteurs ne jouent plus qu'un rôle insignifiant, et leur personnalité s'efface : chose significative, et qui serait difficilement explicable s'ils étaient les premiers en date, Socrate n'est plus dans ces dialogues que le « président d'honneur » du débat (GOMPERZ, II, 451), et, si l'on excepte le *Philèbe*, il est même nettement subordonné aux autres personnages. En même temps que le dialogue perd de sa couleur et de son mouvement dramatique, que le style devient celui d'un traité didactique (*Pol.* 284 B, 286 B), les idées et les développements ne s'enchaînent plus, comme dans le *Protagoras* ou le *Banquet*, d'une manière poétique, mais bien plutôt suivant un plan dialectique, dont la réalisation dépasse même le cadre d'un dialogue individuel et requiert une trilogie d'œuvres (*Sophiste-Politique-Philosophe*, *Timée-Critias-Hermocrates*, HIRZEL, 255-258); l'unité n'est plus celle d'une intuition artistique, mais d'un système : elle ne s'adresse plus à l'imagination du grand public, mais à la réflexion d'un cercle restreint déjà rompu aux discussions d'école (I. BRUNS, 272. Cf. H. BONITZ, *Platonische Studien*, 3e éd., 1886, p. 287). Au point de vue plus spécial de la forme que revêt le dialogue, on reconnaît généralement avec Teichmüller (RAEDER, 51. C. RITTER, *Platon*, I, 218-222) que le *Théétète*, dialogue mi-narratif, mi-dramatique, manifeste une innovation dans la manière de Platon, à savoir l'abandon définitif de la forme narrative et le retour à la forme dramatique, en sorte que les dialogues narratifs, du genre de ceux que condamne le *Théétète* 143 C, la *République* (du moins sous sa forme actuelle), le *Banquet*, le *Phédon*, seraient

antérieurs au *Théétète*. — C'est là ce que confirment d'autres témoignages : la mention qui est faite dans le *Banquet* 193 A du Dioikismos des Arcadiens, c'est-à-dire de la rupture des Arcadiens et des Lacédémoniens, permet de placer ce dialogue vers 384-383 ; et, d'autre part, l'allusion à la bataille de Corinthe que l'on trouve dans le *Théétète* 142 A permet de placer ce dialogue après l'année 369 (Ritter, p. 112). A cela se réduisent d'ailleurs les inférences qu'on peut tirer des allusions historiques contenues dans les dialogues. Cependant, on peut admettre encore avec Ritter (p. 265) que le *Parménide* a dû être écrit soit à la cour de Denys à Syracuse, en 367, soit au retour, car l'argument du « troisième homme », qui est un des arguments formulés par Aristote dans sa critique des Idées (*Méta*. A, 9, 990 b 17 ; Z, 13, 1038 b 30), s'y trouve déjà exposé (*Parm*. 131 E) : or, d'après Alexandre (ad *Meta*. A, 9. Hayduck, 84, 16-21), l'inventeur de cet argument serait un sophiste du nom de Polyxène, mégarique qui séjourna à la cour de Denys le Jeune (cf. Stallbaum, éd. du *Parménide*, p. 54. Raeder, 305. Robin, *Th. plat.*, p. 610, n. 6). — Quant aux allusions littéraires, elles sont d'une interprétation plus difficile et plus douteuse encore : de l'évidente parenté qui existe entre la *République* et le *Busiris* d'Isocrate (v. 372), de la ressemblance que manifeste la théorie communiste critiquée par Aristophane dans l'*Assemblée des femmes* (avant 389) avec celle qui est exposée dans la *République* (dont peut-être une première édition parut avant 389, cf. Aulu-Gelle, XIV, 3, ou dont les idées pouvaient fort bien être « dans l'air » à cette époque, Ritter, 206), des emprunts mutuels de Platon et d'Isocrate (cp. *Phèdre* 269 D et Isocrate, *in Sophist.*, *Or*. XIII, 17 ; *Antidosis*, *Or*. XV, 187. Lutoslawski, 343), on ne peut rien conclure sur la date de la *République* ni du *Phèdre* : la question des rapports de Platon avec Isocrate, à propos de l'*Euthydème* et du *Phèdre* (question étudiée par Spengel, 1855, Reinhardt, 1873, Teichmüller, 1881-1884, Dümmler, 1882, 1889, 1890, Gomperz, « Isokrates und die Sokratik », *Wiener Studien*, 1905, Hagen, Iena, 1906. Cf. Masqueray, *Bibl. prat. de la Lit. gr.*, 1914, p. 170), n'a donné lieu qu'à des hypothèses, présentées avec assurance comme des faits, et sur lesquelles les philologues ont échafaudé des systèmes très fragiles. — Les références d'un dialogue aux dialogues qui l'ont précédé offrent un terrain plus solide : il est certain, par exemple, que le *Sophiste* se lie au

*Théétète*, dont il se présente comme la continuation, et le *Politique* au *Sophiste;* le *Timée* donne une anticipation du *Critias;* maints passages des *Lois* se réfèrent à la *République*. Mais là se borne la liste des références précises et sûres : tout le reste est conjectural; des relations qui existent entre le *Phédon* 72 E, le *Banquet* 202 A et le *Ménon*, entre la *République* 505 B et le *Philèbe*, entre le *Théétète* 183 E, le *Sophiste* 217 C et le *Parménide* (qui relate l'entretien du jeune Socrate, 127 C, avec Parménide), il est impossible de rien conclure de certain touchant la chronologie des dialogues (Gomperz, II, 600), car il est difficile de savoir si l'analyse la plus brève est le résumé d'un développement antérieur ou l'ébauche d'un développement à venir. — Plus aléatoires encore et plus dangereusement chimériques sont les inférences qui se fondent sur le contenu philosophique des dialogues : toute la critique allemande, y compris Zeller, s'est laissée égarer par cette méthode du critère interne, sans s'apercevoir que, *pour tirer une conclusion touchant l'ordre chronologique de deux ou plusieurs œuvres dont on compare le contenu, il faut une seconde donnée indépendante*, *c'est-à-dire une seconde prémisse*, et que cette donnée, en l'absence d'un témoignage externe établissant lequel des deux points de vue est le plus ancien, ne peut être fournie que par un postulat tout subjectif, du genre de ceux-ci : que la phase dialectique, dans le développement d'une doctrine, précède toujours la phase constructive (Hermann) — que, dans l'enseignement d'un penseur, l'exposition mythique précède l'exposition dogmatique (Schleiermacher), — ou bien encore (Zeller) que la théorie des Idées-hypostases, dans laquelle Aristote fait consister l'essence du platonisme, a dû être nécessairement la théorie des derniers dialogues. La conclusion à laquelle on aboutissait par de semblables raisonnements n'avait donc pas plus de valeur que cette prémisse plus ou moins avouée. Tout ce que nous pourrons raisonnablement conjecturer à ce sujet devra s'appuyer sur la seule donnée externe que nous possédions, à savoir sur le rapport chronologique de la *République* et des *Lois :* les dialogues dont le point de vue s'accorde avec celui des *Lois* ont toutes chances d'être les derniers en date; or tel est précisément le cas du *Sophiste* et du *Politique*, où nous voyons Platon abandonner dans la discussion le point de vue exclusif de l'idéal perçu par une intuition immédiate, pour s'attacher à des analyses plus concrètes, plus réalistes, et pour

se contenter d'une approximation de l'idéal (Campbell, *Introd. au Soph. et au Pol.* Lutoslawski, 450. Raeder, 84, 341). On peut de plus observer, avec Lutoslawski (p. 32 : principe reconnu juste par Raeder, p. 83), que, si les intuitions métaphysiques sont changeantes, les acquisitions logiques sont durables, en sorte qu'il est permis, par exemple, de placer à coup sûr le *Protagoras* (où la distinction du contraire et du contradictoire n'est pas faite, 331 A) avant le *Banquet* et le *Sophiste* (qui connaissent cette distinction, 201 E, 257 B). Or l'application de ce critère, comme l'a bien vu Raeder, est particulièrement intéressante en ce qui concerne le *Ménon* et le *Théétète*, sur la place exacte desquels la stylométrie ne nous renseigne pas avec certitude, en raison de l'absence de particularités remarquables de style dans ces deux dialogues (cf. Lutoslawski, 166, 398). Au sujet du *Ménon*, si nous remarquons que le *Gorgias* n'admet pas plus que les premiers dialogues *(Apologie, Ion, Criton, Protagoras)* la valeur pratique de la vertu irrationnelle fondée sur des représentations vraies — valeur qui est proprement la découverte du *Ménon* 98 C — nous pourrons conclure avec Raeder (p. 135) et Gomperz (II, 303) (Cf. *Platonische Aufsätze*, t. I, Wien, 1887, p. 5), malgré Natorp *(Archiv. f. Gesch. der Phil.*, II, 394), Gercke *(Platons Gorgias*, Berlin, 1897, introd. p. 39) et Lutoslawski (210-215), que le *Ménon* doit être placé immédiatement après le *Gorgias :* il est, à vrai dire, le premier dialogue où nous trouvions le germe de la théorie platonicienne de la connaissance et du réel, avec la compréhension profonde de la valeur des idées mathématiques (76 A, 82 B, 86 E) et du caractère divin de la vérité et de la vertu qui naissent en nous par une θεία μοῖρα (81 B, 99 E). D'autre part, le *Théétète* contenant la distinction nette de l'αἴσθησις et de la δόξα, en même temps qu'une théorie nouvelle et plus élaborée du jugement (184 B, 187 A), doit être placé après la *République*, où cette distinction est ignorée (509 D, 534 A), et après le *Banquet*, où le savoir est considéré comme une ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου (202 A), définition qui est réfutée dans le *Théétète* 201 C. Cette inférence touchant l'antériorité du *Banquet* et de la *République* sur le *Théétète* est confirmée par celles qu'on peut tirer de la forme dramatique du dialogue, et des allusions historiques : et elle est extrêmement importante, parce qu'elle met en lumière une évolution décisive dans la pensée platonicienne.

Il faut reconnaître, au surplus, que ce sont encore les recherches de stylistique qui ont donné les résultats les plus probants. Un point de vue nouveau et très intéressant, déjà pressenti par Campbell (*Introd. au Soph.*, p. 40), et expressément signalé par F. Blass, en 1874 (*Die Attische Beredsamkeit*, Leipzig, II², p. 458), a été introduit par G. Janell (*Quaestiones Platonicae, Jahrb. für classische Philol.* Suppl. 26, 1901, p. 265). Tandis que l'hiatus est très fréquent dans les premiers dialogues, comme le *Lysis* et le *Cratyle*, il est beaucoup plus rare dans le *Phèdre*, et il est soigneusement évité dans le *Sophiste*, le *Politique*, le *Critias*, comme aussi dans le *Philèbe*, le *Timée* et les *Lois* : on trouve une moyenne de 33 hiatus par page dans les dialogues du premier groupe, tandis que, pour les dialogues du dernier groupe, la moyenne est inférieure à 4 et l'hiatus est à peu près exclusivement restreint à l'article ou à des mots comme καί, εἰ, ἤ, μή. C'est évidemment ce désir d'éviter l'hiatus qui explique la substitution, dans les dernières œuvres, de καθάπερ à ὥσπερ, de μέχριπερ à ἕωσπερ (Dittenberger), de τοιγαροῦν à τοιγάρτοι (H. Hoefer, *De particulis platonicis*, Bonn, 1882), de τοίνυν à μέντοι (F. Kugler), de ξύμπας à ἅπας (E. Walbe), de ὄντως à τῷ ὄντι et de ἀληθείᾳ à τῇ ἀληθείᾳ (M. Schanz, « Zur Entwickelung des platonischen Stils », *Hermes*, 1886, p. 439), de σχεδόν à σχεδόν τι et de χάριν à ἕνεκα (C. Ritter, *Untersuchungen über Plato*, 1888, p. 3, p. 59). Nous avons donc là toute une série de particularités significatives qui s'expliquent par l'effort de Platon pour éviter l'hiatus (Raeder, 42), et qui confirment la connexion étroite des six dialogues, en même temps que leur date tardive. De plus, la *République*, le *Phèdre*, le *Théétète* et le *Parménide* apparaissent, à ce point de vue, tout proches du dernier groupe, sans être séparés des dialogues immédiatement antérieurs, *Banquet* et *Phédon*, par une différence très considérable. Enfin, cette transformation très précise, nullement accidentelle, mais réfléchie et voulue, dans la manière de Platon, coïncide avec une transformation identique dans la langue attique : nous savons, en effet, que « c'est depuis Isocrate que les écrivains attiques ont pris soin d'éviter le plus possible la rencontre des voyelles » (W. Schmid, *der Atticismus*, t. I, Stuttgart, 1887, p. 59. Cf. Blass, II², 141). « Point d'hiatus [chez Isocrate]. Cette règle, toute nouvelle, est pour lui absolue ; il l'observe rigoureusement. Elle parut si heureuse à ses auditeurs que, dès lors, tout le monde

en Grèce s'y soumit plus ou moins : ce fut une véritable révolution dans la prose grecque » (A. et M. Croiset, *Man. d'hist. de la litt. grecque*, p. 534). Cette proscription de l'hiatus dans les dernières œuvres de Platon est due indubitablement à l'influence d'Isocrate, dont Platon, il est vrai, se posa toujours comme l'adversaire, mais dont il adopta la rhétorique, l'harmonie et la finesse de langue. C'est, à notre avis, le fait le plus convaincant et le plus décisif de tous, puisqu'il est contemporain d'un fait historique bien attesté, sur lequel nous avons des témoignages externes indépendants. Il constitue la confirmation la plus éclatante des résultats obtenus par Campbell et par Lutoslawski, et nous autorise à placer avec certitude les dialogues dialectiques au terme de la carrière littéraire de Platon.

Au surplus, il suffirait, pour écarter les derniers doutes, de comparer les deux tableaux très suggestifs qu'a dressés C. Ritter, pour synthétiser les résultats de la méthode du critère interne et ceux de la méthode stylistique : l'un *(Platon*, I, 230), montrant les contradictions sans fin des critiques allemands qui s'étaient fondés sur la méthode d'interprétation philosophique pour classer les dialogues; l'autre (254), mettant en lumière l'accord, sur tous les points essentiels, des critiques qui s'appuient sur les témoignages externes et sur la stylistique[1] ([Campbell 1867], Ritter 1888, Lutoslawski 1897, Gomperz 1902, Natorp 1903, Raeder 1903, Ritter 1907).

En résumé, on peut considérer comme difinitivement acquise la répartition des dialogues en trois grands groupes nettement séparés, bien qu'à l'intérieur de ces groupes, ou tout au moins des deux premiers, on ne puisse établir avec certitude l'ordre chronologique des dialogues.

[1] Cet accord existe substantiellement sur tous les points, sauf en ce qui concerne le *Phèdre*, que Natorp et Gomperz placent avant le *Banquet* : mais Natorp et Gomperz ne peuvent se recommander de la stylistique pour maintenir leur conjecture, qui paraît assez peu fondée, et ils ne peuvent la sauvegarder qu'en invoquant l'hypothèse gratuite d'une seconde rédaction. Même remarque au sujet du *Théétète* (Ritter, 255), que Natorp place, comme le *Phèdre*, avant le *Phédon* et le *Banquet* (postérieur, d'après lui, au *Phédon*, parce que le point de vue de l'immanence y est plus nettement dégagé). Voir P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, p. 168. On trouvera dans l'Index de cet ouvrage, notamment p. 461 pour le *Phèdre* et le *Théétète*, les références aux autres travaux du même auteur.

Le premier groupe comprend les dialogues socratiques : *Laches* et *Charmide; Eutyphron, Apologie* et *Criton; Protagoras* et *Gorgias* (ce dernier vers 387, au retour du premier voyage en Italie, Ritter, *Platon*, I, 95; Schuster, *Rhein. Mus.* XXIX, 618); — puis, après la fondation de l'Académie (387), les dialogues, *Euthydème*, *Ménon*, qui nous acheminent vers la doctrine idéaliste, exposée dans le *Cratyle*, le *Banquet* et le *Phédon* : le *Banquet* datant vraisemblablement de 384 et le *Phédon* lui étant très étroitement apparenté — bien que ce dernier dialogue marque sur le *Banquet*, au point de vue logique et métaphysique, un progrès très net, qui est confirmé par la stylistique, et qui le rapproche de la *République* (Lutoslawski, 253-266, — on peut clore cette première période vers 382, ou peu après cette date.

Le deuxième groupe, séparé du premier, semble-t-il, par un assez long intervalle, qui rendrait compte du changement notable dans la manière et le style de Platon, comprendrait la *République*, qui forme bien un tout systématique et cohérent, malgré ce qu'ont prétendu Hermann, Usener, Krohn (1875), Pfleiderer, Windelband (cf. Ritter, 274) : on n'y trouve pas plus de contradictions ni de sautes brusques du développement que dans les dialogues simples ; seul le livre I, qui est antérieur aux livres II-X, se suffit à lui-même, et il présente des caractères de style différents, mais aussi la trace d'une revision subséquente. De la *République* il faut rapprocher le *Phèdre*, qui paraît être contemporain des derniers livres de la *République* (Ritter, 106).

Le *Théétète* (qu'on peut dater avec une quasi-certitude de 369-368, Ritter, p. 112, 265, ou, au plus tard, de 367, Lutoslawski, p. 398), et surtout le *Parménide* (contemporain du second séjour en Sicile, vers 367-366, Ritter, p. 127-265), nous acheminent décidément vers le troisième groupe. Celui-ci (365-347) comprend, sans contestation possible, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*, très probablement dans cet ordre (Ritter, p. 148, 266 s., bien que Bury place le *Philèbe* juste avant les *Lois)*.

Ainsi se trouve définie chronologiquement l'évolution de la pensée platonicienne, partie du concept socratique, pour s'élever de là à l'Idée, puis pour redescendre, par une analyse serrée, au problème de l'inhérence des Idées dans les choses et à l'explication entière du réel.

## II

### Note sur les relations de Platon et d'Aristote et sur la manière dont elles ont été comprises par les historiens de la philosophie.

L'un des principes les plus universellement admis par les platonisants en Allemagne, l'un de ceux que l'on recevait sans critique et que l'on posait comme un axiome au début de toutes les recherches relatives à Platon, était celui-ci : le témoignage d'Aristote sur la doctrine platonicienne a une valeur décisive, absolue, et il doit être pris globalement comme l'expression même de la vérité historique. On tirait de là deux conclusions qui paraissaient aussi incontestables que le principe lui-même : à savoir que la doctrine enseignée par Platon était bien celle qu'Aristote avait exposée et critiquée, — et que ceux des dialogues où elle était le plus clairement formulée devaient être tenus pour les derniers en date des dialogues de Platon et pour la plus authentique expression de sa pensée. Il n'y a pas à chercher d'autre raison que celle-là pour expliquer comment tous les critiques, en dépit de leurs contradictions sans fin, s'accordaient à définir les Idées platoniciennes comme de purs concepts hypostasiés, comme des genres transcendants, absolument séparés des choses sensibles, et à révoquer en doute l'autorité des œuvres dialectiques, à considérer les *Lois* comme un appendice à la doctrine platonicienne dont elle rompt l'unité, à rejeter comme inauthentiques les dialogues apparentés au *Sophiste*, ou à les tenir pour de simples œuvres préparatoires. Or, l'un des résultats les moins attendus, mais sans doute les plus importants, des recherches stylistiques, aura été de ruiner ce principe, de modifier radicalement la représentation qu'on se faisait des rapports entre le platonisme et l'aristotélisme, et de réduire à sa juste valeur le témoignage d'Aristote pour l'interprétation de la pensée platonicienne.

Toutefois, comme cette réaction fort légitime a entraîné ses promoteurs à des excès dans le sens opposé ; comme, d'autre

part, certains historiens de la philosophie continuent encore à demander à Aristote la clef du platonisme, il ne sera pas inutile de chercher à remettre, autant que possible, les choses au point.

Si l'on examine les opinions des historiens et des critiques sur les relations de Platon et d'Aristote, on observe qu'elles ont passé au cours des siècles par de curieuses oscillations. Après avoir joui d'une grande faveur auprès des Pères de l'Eglise, Platon fut subordonné à Aristote à partir de l'époque où, retrouvé en Espagne et traduit par les soins de l'archevêque de Tolède[1] (v. 1150), Aristote, d'abord condamné par l'Eglise (par le Concile provincial de Paris, 1210, par Grégoire IX, 1231, puis par Urbain IV, 1263), fut adopté par ses théologiens, par Alexandre de Halès et par les Dominicains, et officiellement admis à l'Université de Paris (après 1255). Cependant les Franciscains, et particulièrement l'Ecole des Mineurs d'Oxford, durant toute cette période, maintinrent la tradition platonicienne contre l'aristotélisme régnant, et jetèrent les germes féconds que l'humanisme devait développer plus tard (Hilarin, *Histoire des Etudes dans l'ordre de Saint-François*, trad. fr., Paris, 1908, p. 466 s.; p. 427, 487). La Renaissance marqua un renouveau de l'idéalisme platonicien, en réaction contre la scolastique aristotélicienne. Les humanistes sont nourris de Platon. Le premier traducteur de son œuvre (Florence, 1483), Marsile Ficin voit dans le *Criton* une anticipation de l'Evangile. Georgios Gemistos de Constantinople, qui vint en Italie en 1438, écrit un pamphlet περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται (cf. Migne, *P. G.*, t. 160, 928), où il proteste contre l'assertion « sophistique » d'Aristote, qui prétend avoir été l'inventeur de la méthode logique *(Soph. El.* 34, 6, 183 b 13), alors que Platon l'avait déjà appliquée dans ses écrits, notamment dans le *Sophiste* (227 A) et dans le *Politique* (266 D), où il procède à la division des arts, par exemple, ou des animaux, par le discernement des genres et des espèces, sans tenir compte de leur utilité pour nous ni de leurs qualités intrinsèques (cf. Lutoslawski, p. 8). La plupart des

[1] Sur l'Ecole de Tolède et son archevêque D. Raimundo, par qui fut révélée à l'Occident la philosophie juive (platonisante) et arabe (aristotélicienne) d'Espagne, et sur le triomphe de l'aristotélisme dès le XIIe siècle, voir Henri Collet, *le Mysticisme musical espagnol au XVIe siècle*, Paris, 1913, p. 21 s., et les références.

polémistes du xv^e et du xvi^e siècle, à la suite de Gemistos, cherchent dans Platon l'origine de la logique aristotélicienne, depuis Bessarion (1469), Champier (1516) et Ramus (1578) jusqu'à Th. Stanley (1656) et P. Gassendi (1658). Puis, dans la seconde moitié du xvii^e siècle, se produit une réaction marquée contre le platonisme[1] et un retour à Aristote, visibles déjà chez Petau (1643-1650), Voss (1658), Rapin (1678) et surtout chez S. Parker (1666). A partir de cette date, et jusqu'à la fin du xix^e siècle, on peut dire que, malgré la faveur très grande dont jouit Platon auprès d'un certain nombre de philosophes et de critiques, notamment auprès de Tennemann (1792-1795), le platonisme fut constamment interprété à la lumière d'Aristote : c'est dans Aristote que l'on cherche l'explication de la théorie platonicienne des Idées, comme fait J. Brucker (*Historia philosophica doctrinae de ideis*, 1723) ; ou, comme Carl Prantl, l'auteur de l'*Histoire de la logique en Occident* (Leipzig, 1855), on considère Platon comme un simple prédécesseur d'Aristote.

Cette manière d'ériger l'aristotélisme en norme, et de se fonder sur le témoignage d'Aristote pour retracer la doctrine platonicienne, est très frappante chez le plus grand et le plus complet des historiens de la philosophie grecque au xix^e siècle : Ed. Zeller. Quoi qu'il fasse pour s'en défendre, et bien qu'il se soit attaché à préciser et à rectifier sur un grand nombre de points de détail les témoignages d'Aristote, bien qu'il ait expressément marqué les limites de la critique aristotélicienne (v. par exemple ses *Platonische Studien*, Tübingen, 1839, p. 259 s.), Zeller n'en juge pas moins le platonisme du point de vue aristotélicien, et il en résulte une déformation du platonisme qui est, chez lui, constante et, pourrait-on dire, sous-jacente à tout son exposé.

[1] Mentionnons cependant deux textes curieux où se marque le platonisme de Leibniz : « Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata... : unam omnium causam esse ; esse in divina mente mundum intelligibilem, quem ego quoque vocare soleo regionem idearum. Objectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur... » (*Lettre à Hanschius*, Hanovre, 25 juillet 1707. Dutens, II, 233). « J'ai toujours été fort content, même dans ma jeunesse, de la Morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Métaphysique ; aussi ces deux sciences vont-elles de compagnie, comme la Métaphysique et la Physique. Si quelqu'un réduisait Platon en système, il rendrait un grand service au genre humain, et l'on verrait que j'en approche un peu » (*Lettre à Remond de Montmort*. Hanovre, 11 février 1715. Dutens, V, 20).

Les objections que fait Aristote à la théorie des Idées reposent toutes sur une interprétation dualiste de la doctrine platonicienne; elles partent toutes de ce postulat que, pour Platon, le monde sensible et le monde des Idées sont deux mondes absolument séparés, étrangers l'un à l'autre, l'Idée étant l'universel ou le genre érigé en substance et posé à part de la multiplicité des choses sensibles (ἔκθεσις, ἕν τι παρὰ τὰ πολλά), par suite sans relation possible avec les choses, — difficulté à laquelle Aristote prétend échapper en concevant l'universel comme un attribut du sujet individuel, donc non séparé de lui. Or Zeller reconnaît[1] que Platon a donné prise à ces critiques par sa manière de présenter les Idées comme des archétypes, des réalités transcendantes existant par soi et pour soi (II, 1³, 1875, p. 623). Sans doute, Zeller fait des réserves importantes et très judicieuses sur ce point; il montre profondément qu'entre l'être véritable, l'Idée, et l'apparence sensible il n'y a pas séparation dans la réalité, mais seulement pour la connaissance (625); il reconnaît que Platon a conçu les Idées comme des forces réellement agissantes (574-584) : mais cette conception lui semble contradictoire, et difficilement conciliable avec les principes de la philosophie platonicienne, — c'est-à-dire, remarque justement Teichmuller (*Geschichte der Begriffe*, 268, 281 n.), avec les principes que Zeller, à la suite d'Aristote, attribue à Platon : substantialisme, transcendance et immobilité absolues de l'Idée. La théorie platonicienne de la causalité serait donc une concession que les faits arrachèrent à Platon, mais qui ne s'accorde pas avec la teneur générale du système, d'après lequel les concepts hypostasiés en Idées expliquent, comme raisons originelles, ce qui dans le changement des apparences demeure constant, mais sans être causes agissantes des choses elles-mêmes : c'est pourquoi, contraint de mettre la causalité dans l'Idée, Platon, afin de sauvegarder sa théorie de la transcendance absolue de l'Idée, n'aurait donné de cette causalitéqu'une représentation mythique (579-583, 642, ce qui explique, selon Zeller, le silence d'Aristote sur ce point). Le *dynamisme* aurait donc été finalement éliminé de son système par l'ontologisme, et les objections d'Aristote

[1] P. Natorp (*Platos Ideenlehre*, 229 n.) remarque que le plus récent interprète de Platon, Gomperz (*Griechische Denker*, t. II, p. 321), a, lui aussi, « copié fidèlement » Aristote sur ce sujet (cp. *Méta*. 987 b 13).

sur l'absence de principe moteur dans le platonisme reprendraient ici toute leur force (642). Ainsi Zeller corrige ou complète les conclusions d'Aristote sans se départir jamais des postulats d'où procède la critique aristotélicienne : à savoir que les Idées sont des genres, et qu'elles sont séparées des choses (552 s., 554 n. 3, 566 n. 2, et al.).

C'est évidemment aussi en raison du crédit accordé au témoignage d'Aristote que Zeller se refusa toujours à admettre les résultats de la méthode stylométrique, et maintint énergiquement contre des probabilités toujours plus fortes l'antériorité du *Théétète*, du *Sophiste*, du *Politique* et du *Parménide*[1] sur le *Banquet*, le *Phédon* et la *République*, dont le caractère positif et constructif rendrait invraisemblables, d'après lui, un retour à la critique des fondements de la connaissance et une reconstruction du système. En réalité, une semblable reconstruction n'a rien d'invraisemblable, si l'on songe que la vie de Platon fut exceptionnellement longue et active (Lutoslawski, 389); mais Zeller, admettant implicitement sur la foi d'Aristote que la doctrine idéaliste, positive et constructive, telle qu'elle est critiquée par Aristote, est celle de la dernière période de Platon, se voit contraint par son principe à placer le *Phédon* et la *République* au terme de la carrière de Platon, à considérer les œuvres dialectiques comme simplement préparatoires, et à négliger les *Lois*. Seulement, dans cette hypothèse, il devient très difficile d'expliquer le contenu du *Parménide* et du *Sophiste*, qui présentent une critique de l'idéalisme du *Phédon* sous une forme déjà toute proche de celle qu'y donnera Aristote. Zeller ne fournit de ce fait que des explications embarrassées, peu cohérentes, et fort peu satisfaisantes. Platon, suivant lui, n'aurait pas vu que ces dialogues ruinaient le principe de sa propre doctrine; ou bien il aurait commencé par exposer là, sous une forme dialectique, les difficultés qui se présentèrent à sa pensée dès que la théorie des Idées se fut formulée, et dont il voulut se défaire avant d'aborder l'application de sa théorie au monde moral et à la nature (465, n. 1, et al.). Quant à la conception des nombres idéaux, symboles des Idées, intermédiaires entre les Idées et les nombres mathématiques comme ceux-ci le sont entre le monde idéal et le

[1] Zeller maintint toujours l'antériorité du *Sophiste* sur le *Parménide* (*Ph. d. Gr.*, II, 1[4], 547. *Archiv*, IV, 194; XIII, 288).

monde sensible (*Plat. Stud.*, 263, 298. *Ph. d. G.*, II, 1[3], 568-569), elle procéderait de sa tentative pour lier l'unité et la multiplicité au sein du réel, et s'opposerait à la théorie éléate de l'Unité immobile et indifférenciée (574). D'après Zeller, cette conception, sous la forme où nous la fait connaître Aristote, ne peut appartenir qu'au dernier enseignement de Platon, car elle n'apparaît, dit-il, dans aucun des écrits du philosophe (567). Cependant lui-même reconnaît qu'on en trouve les germes non seulement dans le *Philèbe*, mais dans le *Sophiste*, et dans le *Parménide*, qui lui semble être la réponse de Platon à une attaque dirigée par Euclide contre les Idées du point de vue éléate. Il n'en maintient pas moins la chronologie adoptée tout d'abord, et continue à placer le *Phédon* et la *République* entre ces dialogues et les *Lois*. S'il discerne dans le dernier en date des ouvrages de Platon des traces indubitables de ce même enseignement mathématique, s'il concède à Ritter (*Platos Gesetze*, t. II, 1896, p. 129-139) que les arrangements numériques et le schématisme tiennent une grande place dans les *Lois* (cf. V, 737 E), il explique ce fait par l'influence qu'aurait exercée la mystique pythagoricienne sur la pensée de Platon à la fin de sa vie (*Archiv*, XIII, 292).

Les raisons diverses et souvent contradictoires alléguées par Zeller sont de valeur médiocre : elles nous présentent l'évolution de la pensée platonicienne comme singulièrement confuse et incohérente. Ainsi que le remarque Ritter (*Platon*, I, 225), les objections formulées dans le *Parménide* et dans le *Sophiste* constituaient une critique décisive de la théorie des Idées séparées, en sorte que cette théorie ne pouvait y survivre, et qu'on n'en comprendrait pas la réexposition après de telles œuvres. Tout s'éclaire, au contraire, lorsqu'on place le *Parménide* et le *Sophiste* après les dialogues idéalistes et tout auprès des *Lois*, comme y invite la stylistique si décriée et si mal comprise par Zeller.

C'est pour mieux rendre compte du rapport entre les deux théories des Idées et des Nombres et entre les deux groupes des dialogues platoniciens qu'Ueberweg (1861) et à sa suite H. Jackson (« Plato's later theory of Ideas », *Journal of Philology*, 1882-1886, X et suiv.) furent amenés à étudier de plus près le témoignage d'Aristote afin de chercher s'ils n'y trouveraient pas quelque lumière sur l'évolution de la pensée de

Platon. Ueberweg crut ainsi pouvoir, sur l'autorité d'Aristote, placer les dialogues dialectiques dans la dernière période, en raison de leur affinité avec le *Timée* et avec cette forme de la doctrine platonicienne qu'Aristote, d'après lui, indiquerait comme la dernière en date (*Unters.*, 204 s.). Mais si ses conclusions étaient différentes de celles de Zeller, il partait du même postulat : il attribuait comme lui une valeur indiscutée au témoignage d'Aristote, dont il mettait en lumière le sérieux, l'effort pour dégager, préciser et approfondir le sens de la théorie platonicienne (p. 165), ce qui l'amena, nous le savons, à rejeter plus tard les dialogues dialectiques sur la foi d'un texte de la *Métaphysique*. Ueberweg, d'autre part, toujours d'après le même principe, prétendait qu'entre ces deux formes de la doctrine platonicienne des Idées il y a une différence radicale. Jackson va plus loin encore dans ce sens, et il met un abîme entre l'une et l'autre. Comme Ueberweg, il s'efforce de montrer (X, 253 s.) que c'est la doctrine du *Philèbe* qui répond le mieux à l'exposition d'Aristote (comp. *Méta.* A, 6, 987 b 20 et *Phil.* 24 A), et que c'est là par conséquent qu'il faut chercher la seconde forme de la théorie des Idées (ce que conteste formellement Zeller, *Sitzungsberichte der preuszichen Akademie*, *Ph.-his. Cl.*, 1887, p. 197 s., 211. Cf. Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, p. 42). Dans cette seconde théorie, d'après Jackson (X, 284; XI, 292, et suiv.), les Idées ne sont plus les causes, mais seulement les modèles des choses particulières, l'*imitation* est substituée à la *participation*, et les vraies causes formelles ce sont les Nombres, qui ne sont nullement identiques aux Idées (contre cette interprétation, cf. Zeller, *loc. cit.*, 202; David G. Ritchie, « Sur le *Parménide* de Platon dans sa relation aux critiques aristotéliciennes de la théorie des Idées », *Bibl. du Congrès de 1900*, t. IV, p. 163 s., 177-181. Sur les corrections et l'exégèse que Jackson fait subir à certains des textes d'Aristote qui affirment la causalité des Idées et l'identité des Idées et des Nombres, notamment *Méta.* A, 6, 987 b 18-22, v. Robin, *Th. plat.*, p. 304, 636 n. 3).

Ces reconstructions sont passablement arbitraires. Il faut beaucoup forcer le témoignage d'Aristote pour en tirer une indication nette au sujet des différentes étapes par lesquelles serait passée la philosophie de Platon : si Aristote a discerné

deux étapes dans ce développement (comme le prétend F. Tocco, *Ricerche Platoniche*, Catanzaro, 1876, p. 157), il faut avouer qu'il ne l'a pas fait clairement (cf. *Méta*. A, 6; 9, 991 b 9 s.; M, 4), car il paraît présenter la théorie platonicienne des Nombres comme une conséquence, un complément, ou, mieux encore, comme un autre aspect de la théorie des Idées. — De plus, si les critiques formulées dans le premier livre de la *Métaphysique* s'appliquent bien au *Philèbe*, n'oublions pas cependant qu'Aristote dans ces textes (A, 9, 990 a 34, 991 b 3) mentionne expressément la doctrine du *Phédon* (100 D) sur la causalité. En réalité, il semble que les objections d'Aristote contre les Idées visent surtout l'ensemble de la doctrine platonicienne, telle qu'il l'avait reçue de la bouche de Platon lui-même (Zeller, II, $1^4$, 466), et, plus encore sans doute, telle qu'elle était présentée par ses disciples, sans qu'il ait pris le soin de discerner les diverses formes de cette doctrine. — Enfin, de ce que le *Parménide* présente déjà la critique formulée par Aristote sous le nom d'argument du « troisième homme » (A, 9, 990 b 17; Z, 13, 1038 b 30 : pour expliquer l'accord des Idées et des choses, il faut admettre la participation à un troisième terme, et ainsi de suite à l'infini), il ne suit nullement que le *Parménide* soit apocryphe, comme le prétend Ueberweg (p. 176), qui y voit la réponse d'un disciple de Platon à la *Métaphysique*; il ne suit pas davantage de là qu'Aristote ait été un plagiaire, car nous savons que cette objection avait cours dans les écoles, notamment parmi les Mégariques (Alexandre, *loc. cit.*) : et ce fait nous permet également de révoquer en doute la théorie assez souvent soutenue, d'après laquelle le *Parménide*, comme le *Sophiste* et le *Philèbe*, serait dirigé contre Aristote (Teichmüller, *Lit. Fehden*, I, 141; E. Pfleiderer, *Sokrates u. Plato*, p. 867; H. Siebeck, « Platon als kritiker aristotelischer Ansichten », *Zeitsch. für Philos. u. philosophische Kritik*, 1895, 1-28 : conjectures rejetées à juste raison par Lutoslawski, p. 401, et Raeder, p. 72, bien qu'on puisse admettre avec Campbell, *introd. Soph.*, p. 70, que Platon ait connu dans sa vieillesse le point de vue nouveau exposé par Aristote).

En somme, les résultats obtenus par Ueberweg touchant la chronologie des dialogues imposaient une conclusion devant laquelle sa confiance en Aristote le fit reculer, si bien qu'il préféra renoncer à ses résultats plutôt que d'en accepter l'issue

logique : c'est que la critique d'Aristote perd beaucoup de sa valeur, de sa portée et de son originalité, du fait que les dernières œuvres de Platon en avaient formulé et partiellement écarté les arguments essentiels. Teichmuller confirma, au moins dans les grandes lignes, les résultats auxquels avait abouti Ueberweg touchant la date tardive des dialogues dialectiques ; mais il ne recula pas devant la conclusion qui en découlait naturellement : il l'exagéra même, et prétendit montrer qu'Aristote avait directement emprunté à Platon non seulement ses objections contre le platonisme, mais la plupart de ses théories propres. Il dit lui-même dans la préface à ses *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874, p. VI : « In meinen *Aristotelischen Forschungen* habe ich die meisten grundlegenden Begriffe und Eintheilungen des Aristoteles auf Plato zurückgeführt und in meiner *Geschichte des Begriffs der Parusie* erscheint die Aristotelische Lehre durchweg als Platonismus, nur exacter systematisirt. » Teichmüller, dans son étude sur Platon et Aristote *(Stud.*, 224-543), s'accorde tout à fait avec ce que dit Cicéron, *Acad. post.*, I, 4, 17 : « Platonis autem auctoritate... una et consentiens duobus vocabulis philosophiæ forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum : qui rebus congruentes, nominibus differebant. Utrique Platonis ubertate completi... » (227, n.). Les critiques d'Aristote, d'après lui, n'ont pas à être prises en considération, parce qu'elles ne sont inspirées que par une jalousie personnelle ; mais il faut tenir grand compte des vues propres d'Aristote, car il a bien compris son maître et a clairement exposé sa pensée : il a eu le seul tort de vouloir s'attribuer la découverte dont l'honneur remonte à Platon. Teichmüller s'attache donc à montrer que les doctrines aristotéliciennes sont des doctrines platoniciennes, et que les lacunes et les insuffisances du système d'Aristote sont tout pareillement imputables à Platon : le principal mérite d'Aristote est d'avoir fait saillir, par sa systématisation du platonisme, les défauts qui, dans Platon, se trouvaient masqués grâce à l'habileté de son art, et qui sont les défauts mêmes de l'idéalisme (543). Sur un point en particulier, Teichmüller a bien mis en lumière le caractère injuste et sophistique de la critique d'Aristote (265) : Aristote reproche à son maître *(Gen. et corr.* II, 9, 335 b 8) de n'avoir vu la cause motrice qu'en songe, alors que Platon a nettement distingué l'Idée, en tant

que principe formel (analogue au τί ἦν εἶναι), des causes agissantes, en tant que συναίτια; or c'est déjà là, dit Teichmüller, la doctrine de la causalité qu'on trouve dans Aristote. L'Idée est bien le véritable principe de détermination : mais l'Idée en soi, l'Idée comme telle, prise abstraitement, n'engendre rien ; les Idées n'agissent que dans la mesure où elles sont présentes et vivantes dans la matière, et constituent la raison qui appartient au corps animé du tout (τὸ τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον, *Phil.* 30 A. Cf. *Stud.*, 256, 261-269, 281, 457, 523). Pour n'avoir pas discerné cela, pour n'avoir pas distingué l'Idée (le πέρας) de la cause, c'est-à-dire du tout, qui unit en lui la forme, ou l'Idée, et le devenir, ou la matière, et qui est doué de mouvement et de vie, Zeller, comme Siebeck et Ueberweg, n'a pu mettre dans l'Idée qu'un « mouvement intelligible » ou purement mythique (269 n., 138), difficilement conciliable, d'ailleurs, avec la nature de l'Idée telle qu'il se la représente (255, n. 2). Ainsi, d'après Teichmüller, les Idées de Platon, tout comme l'εἶδος d'Aristote, sont bien, en un sens, immanentes aux choses (παρουσία), en même temps qu'elles leur sont transcendantes (par sa doctrine du Bien Platon évite le panthéisme, 523). Le progrès de Platon à Aristote n'a pas consisté à passer de la transcendance à l'immanence, mais seulement à reconnaître, ce qu'Aristote ne s'est pas fait faute de proclamer, que le principe idéal est la généralité réelle et définie dans sa dernière espèce, et non plus la simple généralité logique (140) : l'originalité d'Aristote est d'avoir substitué un point de vue empirique au point de vue exclusivement logique de Platon (*Gen. et corr.*, I, 2, 315 a 29, 316 a 5), mais sans que cette différence de méthode implique en aucune manière une opposition de principe (512-514).

Cette interprétation du platonisme est extrêmement neuve et suggestive : et, bien qu'elle ait assez peu attiré l'attention — parce qu'elle heurtait de front l'opinion qui faisait autorité en Allemagne, celle de Zeller (Lutoslawski, 58) — elle nous paraît mettre hors de doute quelques-uns des caractères les plus importantes du platonisme, et particulièrement cette notion capitale, *que les Idées sont tout à la fois transcendantes et immanentes*. Seulement, on peut se demander jusqu'à quel point est justifiée la distinction qu'établit Teichmüller entre l'Idée comme telle, pure généralité, et l'Idée individualisée, immanente aux choses : s'il se refuse à mettre dans l'Idée comme telle le principe du

mouvement, n'est-ce point parce qu'il a gardé encore de l'aristotélisme la conception que l'Idée platonicienne, en tant qu'Idée, éternelle, immobile, ne peut être que la généralité? Cette conception, qui nous paraît très contestable, l'amène à nier qu'il y ait dans Platon la reconnaissance de l'immortalité individuelle : Platon n'aurait laissé de place qu'à une doctrine de l'éternité de l'Idée, car dans son système « l'individuel n'est pas éternel, et les principes éternels (les Idées) ne sont pas individuels » (142); ainsi, l'individualité ne se trouverait ni dans les Idées, ni dans le principe du devenir, mais seulement dans leur mélange (114). Teichmüller, qui est tout imprégné des notions chrétiennes et fait couramment appel aux Pères de l'Eglise et à la théologie pour préciser les doctrines grecques, est évidemment justifié à dénier aux Idées platoniciennes l'individualité, au sens que prendra ce mot dans le christianisme; il est bien certain aussi que la doctrine platonicienne de l'immortalité est beaucoup moins précise et moins satisfaisante pour les esprits modernes, façonnés par le christianisme, que la doctrine chrétienne de la survivance de la personne. Mais rien de cela ne peut nous autoriser à conclure que la doctrine de l'immortalité de l'âme dans Platon se ramène exactement à la doctrine de l'éternité impersonnelle que nous trouvons dans Aristote (*Stud.*, 339, 345), ni que l'Idée n'est pas une réalité individuelle. De même que Teichmüller a montré que la philosophie de Platon concilie l'immanence et la transcendance, nous croyons avoir montré que l'Idée platonicienne, en tant qu'*essence nécessaire*, unit en elle d'une manière éminente la généralité et l'individualité, contrairement à la notion scolastique suivant laquelle, plus une idée a d'extension, moins elle a de compréhension. — Or, ce point de vue nouveau, et tout à fait capital pour l'interprétation correcte du platonisme, était dégagé avec une grande force dès 1878, par M. Boutroux, dans ses cours à l'Ecole Normale : il montrait déjà, comme l'a fait depuis M. Goblot[1], que l'Idée,

[1] Dans une très intéressante étude sur « le Concept et l'Idée » (*Scientia*, t. XI, 1912, p. 101 s.) : « On dit communément que la compréhension des concepts est en raison inverse de leur extension. Cela est vrai de leur *connotation* ou définition... Mais si la compréhension est entendue au sens que nous avons défini, [si par là on entend *tout ce qui est vrai* d'une notion] et si... les déterminations des espèces sont déjà contenues à titre de *variables* parmi les qualités des genres, la compréhension croît et décroît en même temps que l'extension... Le genre suprême a donc,

contrairement à ce que prétend Aristote, est à distinguer radicalement du concept, qu'elle est en son fond détermination individuelle, non genre abstrait et vide, et que la généralité, ou l'extension à une pluralité d'individus, n'est qu'un caractère accessoire de l'Idée, dont le caractère essentiel est d'être l'individualité la plus riche.

Teichmüller, qui fut le maître de Lutoslawski (*Plato's Logic*, p. ix), lui apprit à révoquer en doute le témoignage d'Aristote et à étudier Platon à la lumière de ses propres œuvres. « On peut supposer, dit-il (p. 27), qu'un philosophe qui passa plus de cinquante ans à composer et à polir des œuvres bien conservées, y a exprimé ses vues d'une manière presque aussi complète que dans son enseignement oral, sur lequel nous n'avons d'autre témoignage direct que les vagues allusions contenues dans Aristote. » Ailleurs (p. 525), il dit qu'Aristote a mal lu Platon, et il déplore, non sans raison, « l'ascendant durable qu'exerça l'autorité d'Aristote sur l'opinion des autres interprètes de Platon ». Après Campbell (*Introd. to the Sophistes and Politicus*, 1867) et C. Ritter (*Platos Politicus*, 1896), il montre que les dialogues dialectiques de la dernière période, où se trouve l'essentiel de la pensée de Platon, ne présentent rien qui justifie l'interprétation courante de l'Idée platonicienne, due à Aristote (p. 448). — Mais ce n'est pas là une raison suffisante pour attribuer à Platon une doctrine conceptualiste ou un subjectivisme proche des modernes, comme le fait Lutoslawski qui voit dans les Idées de pures notions de l'âme; ni pour prétendre, avec Lotze, que l'οὐσία de l'Idée n'est qu'un « gelten », au sens téléologique du mot (*Logik*, Leipzig, 1874, p. 501), ou, avec Hermann Cohen, que la conception de l'Idée séparée, du χωρισμός, est une pure invention d'Aristote (*Platos Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg, 1879, p. 9), et que Platon a été le premier représentant de l'idéalisme critique[1].

en même temps que l'extension la plus vaste, la compréhension la plus riche. Ce n'est plus le concept abstrait et vide de l'*Etre pur*, c'est l'*Idée* de la réalité totale... Nous disons *Idée*, car c'est assurément ainsi que Platon entendait la hiérarchie des genres » (112-113). Et, en conclusion (p. 114), M. Goblot définit parfaitement les Idées comme des « nécessités logiques » qui « ne s'épuisent pas plus dans l'acte de l'intelligence qui les saisit qu'elles ne s'épuisent dans l'être individuel ou dans l'instant du devenir ».

[1] Sur ces diverses conceptions, cf. Lutoslawski, p. 26. — Cohen avait

Cependant ce point de vue nouveau sur le platonisme, en réaction absolue, et, à notre avis, excessive, contre le point de vue ancien, a été adopté par un grand nombre des modernes platonisants. Dans un travail fort intéressant, mais passablement systématique (*Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig, 1903), Paul Natorp s'est fait le défenseur de cette thèse, que les Idées sont des lois, et que le principe fondamental de la théorie des Idées n'est autre que le principe même de l'Idéalisme, à savoir « le principe méthodologique de la science » (p. 436). Il reconnaît lui-même expressément (préf., VI-VII) que la renaissance de l'idéalisme kantien à notre époque, — en Allemagne, — a préparé et mûri la compréhension intégrale de l'idéalisme platonicien, et il nomme Hermann Cohen comme ayant été, pour Platon comme pour Kant, l'initiateur qui a ouvert les yeux des savants contemporains. Certains critiques, sans doute, avaient déjà pressenti la vraie nature des Idées : dans quelques passages de ses *Platonische Studien* (p. 259, 261), Zeller semble avoir reconnu, à propos des Idées-Nombres, que l'Idée n'est pas une chose, une substance concrète, mais une loi formelle; seulement Zeller s'est laissé de plus en plus influencer par la critique partiale d'Aristote, et il donne malgré tout raison, au moins « médiatement », à Aristote, en ce sens que, pour lui, si Platon à eu ces intuitions d'à-côté, cependant, d'après les prémisses mêmes de sa doctrine, il a toujours été ramené à une conception *chosiste* de l'Idée (*Platos Ideenlehre*, p. VI, p. 421). Or, d'après Natorp (p. 366 s. « Aristoteles und Plato »; p. 399 s. « die Aristotelische Kritik der Ideenlehre »), la critique d'Aristote est une critique dénuée de valeur, qui constitue un aveu mal dissimulé d'impuissance à comprendre la doctrine critiquée. Pour mettre en évidence l'injustice de ses critiques, il suffit de voir la manière dont Aristote retourne traîtreusement les propositions de Platon pour les faire tomber sous le coup de ses condamnations : s'il prouve que l'universel ne peut exister en soi, l'Idée de Platon est un universel; s'il établit que l'individuel n'est pas objet de science mais

admis précédemment (« Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt », *Zeitsch. f. Völkerpsych.*, t. IV, 1866, p. 413), comme Ch. Lévêque (*Quid Phidiae Plato debuerit*, Paris, 1852, p. 60), que l'Idée platonicienne est analogue à l'idéal de beauté éternelle dans la pensée de l'artiste. Cf. la doctrine exposée dans le *Banquet*, 211 A s.

d'opinion, l'Idée est présentée par lui comme une chose individuelle (*Méta*. Z, 15, 1040 a 8. Cf. *Platos Id.*, p. 399). Toutefois des raisons plus profondes expliquent le caractère de la critique aristotélicienne. La source de la méprise fondamentale d'Aristote, ou plutôt de son incompréhension totale (« völligen Nichtverstehens », p. 366), vient de l'incapacité où se trouve le *dogmatisme abstrait* de se placer au point de vue *critique* et *génétique* qui est celui de Platon et de tout idéalisme. Entre les deux il y a opposition complète : l'idéalisme critique a son point de départ dans le moyen (la connaissance), non dans la fin (l'objet) ; pour lui — et tel est l'avis de Natorp — l'objet est l'$x$ de l'équation de la connaissance ou du jugement, c'est un problème, non un donné (367-369, 404, 427) : il faut développer ou construire hypothétiquement cet $x$, l'être, à l'aide des grandeurs connues de l'équation, c'est-à-dire en partant de la connaissance elle-même, et par rapport à la connaissance seule, à ses déterminations et à ses concepts, qui n'ont d'autre contenu que les fonctions mêmes de la pensée ou les lois de la « possibilité » de l'expérience (entendue au sens kantien[1], p. 235) ; ce processus de construction de l'objet est d'ailleurs *indéfini* (« unendlich », p. 368), en sorte que nous ne pouvons donner de l'objet $x$ que des valeurs approchées. Au contraire, le dogmatisme considère l'objet, c'est-à-dire la chose et ses prédicats essentiels, comme un *donné*, qu'on peut atteindre par un processus *fini ;* et ce processus consiste essentiellement dans un travail d'abstraction, opéré sur l'expérience sensible qui fournit les principes, et destiné à rendre actuellement présentes à la conscience les déterminations conceptuelles contenues virtuellement dans l'objet sensible (376). Ainsi, le criticisme (Platon) implique un point de vue génétique ; le dogmatisme (Aristote) implique un point de vue abstrait, et se fonde en dernier ressort sur les données sensibles et sur la notion contradictoire d'être potentiel (383). Cette notion de puissance, dit Natorp, est pour Aristote « der Eckstein seiner Philosophie » : elle est destinée à suppléer et à corriger la notion platonicienne de matière. Aristote reconnaît justement dans la « matière » de Platon le concept de l' « indéfini avant

[1] Voir à ce sujet V. Delbos, *Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant* (*Bibl. du Congrès de Philos. de 1900*, t. IV, p. 363 s., p. 366.)

sa détermination » (ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι), mais sans discerner avec Platon l'$x$ de l'équation de la connaissance, seule capable d'assurer à cet indéterminé un sens positif, c'est-à-dire méthodologique, ce qui l'eût conduit au point de vue génétique. Et comme cet indéterminé doit, de quelque manière, exister, Aristote cherche pour lui un concept plus positif que la notion platonicienne : c'est le concept de *puissance;* ce dont procède l'être défini n'est pas le non-être, mais cet être en puissance. Dès lors, *la connaissance devient une tautologie :* si l'assimilation de l'indéterminé à la puissance permet au dogmatisme de se débarrasser du concept destructeur de l'indéterminé, en même temps elle fait s'évanouir la vue féconde de l'illimité comme principe méthodologique, comme source inépuisable de déterminations toujours nouvelles (385). Par là nous sommes introduits au cœur de la question métaphysique : la cause et le principe, pour Platon, c'est la *loi;* pour Aristote, c'est la *substance* (397). La dialectique platonicienne (189) est la *régression déductive* qui va des principes relatifs et hypothétiques jusqu'aux derniers principes, absolument purs, qui fondent tout le reste : et le principe dernier, l'Idée du Bien, n'est pas un dernier principe logique, c'est αὐτὸς ὁ λόγος *(Rép.* 511 B), le Principe de la pensée même ou du Logique, qui est par suite le Principe de l'Etre (« Sein sagt nur Setzung des Denkens »). Le Bien n'est pas l'Etre, mais la Loi, « la loi de la pensée, la loi de la loi elle-même, la loi que l'objet est à constituer essentiellement dans la loi » (190, à propos de *Rép.* 510 B et suiv. Cf. l'interprétation que donne Natorp, p. 328, des textes du *Phil.* 64 B, et, p. 332, du *Pol.* 283 D en conjonction avec *Phil.* 24 A). C'est là que réside la différence essentielle entre Platon et Aristote, et la raison profonde de l'incompréhension de la dialectique et des Idées par Aristote : Aristote, qui suspend toute la déduction à des principes contenus virtuellement dans les données sensibles, en sorte que son dogmatisme le ramène au sensualisme, s'est complètement mépris sur la doctrine autrement féconde de Platon, qui fonde la déduction dans la loi même de la déduction, conformément à la méthode kantienne de la déduction transcendantale (375); et il a écarté dédaigneusement *(Méta.* A, 9, 992 b 30), pour y substituer sa doctrine de la puissance, l'à priorisme psychologique de Platon, dont il méconnaît absolument le sens profond, — à priorisme qui, d'après Natorp, ne serait

autre que l'à priorisme de Kant (voir p. 141 son interprétation des textes du *Phédon* 74 E, προειδέναι, en relation avec le *Théétète :* la pensée est la condition même de la possibilité de l'expérience, parce que l'expérience est une simple relation de l'un au multiple, que cette relation ne consiste que dans la pensée, et que la pensée ne consiste qu'en elle-même). Or Aristote n'a pas saisi le caractère « réciproque » de cette relation ; il n'a pas vu que la chose particulière en soi, séparée de l'universel — c'est-à-dire de la connaissance et de sa loi fondamentale (« dem Gesetz der Gesetzlichkeit selbst », p. 379) — est tout aussi inintelligible que l'universel en soi, existant à part des objets particuliers. Lorsque Platon affirmait que l'objet de la connaissance c'est l'Idée, à savoir le contenu de la pensée pure, Aristote n'a pu donner à cette assertion d'autre sens que ceci : c'est que Platon avait érigé l'universel en chose en soi. Et c'est sur cette « folle fiction » (« törichte Figment », p. 380) qu'il a accumulé triomphes sur triomphes !

Il y a beaucoup de vrai, et de vérité profonde, dans ces remarques de Natorp. Il nous paraît tout à fait exact de dire que la critique d'Aristote passe à côté de ce qui constitue l'essence, de ce qui fait la force et l'originalité de la doctrine platonicienne. D'autre part, Natorp a très bien mis en lumière un aspect moins connu et, à certains égards, essentiel, de la pensée platonicienne, c'est-à-dire *ce qui, dans le platonisme, reflète le point de vue mathématique*. Cournot en avait déjà fait la juste observation (*Essai sur les fondements de nos connaissances*, § 381) : « Aristote, en s'exagérant les ressources du principe d'identité et de la déduction syllogistique, en voulant faire dépendre tous les principes ou axiomes d'un principe ou d'un axiome unique, méconnaît l'intervention active et continuelle des forces de l'intelligence dans ces jugements spéciaux, fondés sur des constructions idéales, que Kant a si bien caractérisés et désignés par la dénomination de jugements synthétiques *a priori;* d'où nous tirons, bien plus que de la déduction syllogistique, les vérités mathématiques, et dont Platon avait assez clairement aperçu l'importance et le rôle en géométrie... C'est que Platon était géomètre, et qu'Aristote, selon toute apparence, ne l'était pas. » Aristote est essentiellement, en effet, un empiriste et un classificateur. Cette différence de points de vue explique, comme l'a montré Natorp, l'insuffisance manifeste de la critique aristotélicienne.

Mais que penser de l'interprétation qu'y substitue Natorp? Elle est fort subjective. Pour expliquer la pensée que Platon n'a pas clairement dégagée (Natorp le reconnaît à maintes reprises, p. 156, 374, 407-408, 433), il fait constamment intervenir des conceptions empruntées aux modernes et particulièrement à Kant : tout en reconnaissant que la doctrine de l'*a priori* dans le *Ménon*, le *Phèdre* et le *Phédon* est mêlée d'éléments psychologiques et métaphysiques étrangers, il y discerne le noyau logique de la théorie kantienne (141); de même, la participation, en son fond, ne lui paraît signifier rien autre que la subsomption du cas particulier sous la loi générale, indépendamment de toute considération d'existence (151, 390); si le *Théétète* (153 D) et le *Phédon* (103-105) n'ont pas expressément formulé la déduction transcendantale de l'espace, ils l'emploient déjà et posent les prémisses dont la science newtonienne n'aura qu'à tirer la conclusion (157, 375). Si Platon n'a pas nettement exprimé que la connaissance est un processus indéfini, en fait il a appliqué cette vue. S'il n'a pas dit clairement que l'*être* signifie la *valeur* d'une proposition, s'il n'a pas suffisamment déterminé les conditions de la valeur d'une proposition existentielle, du moins il se trouvait sur le chemin qui y mène (407). Quant à la théorie des Nombres idéaux, elle contient en germe toute la mathématique de la qualité (419), telle que l'ont développée Leibniz et la mathématique moderne (Whitehead, *Universal Algebra*, Cambridge, 1898). Reconnaissons après cela[1] — Natorp en convient lui-même (433) — qu'Aristote et les disciples de Platon avaient quelque excuse à ne point discerner dans Platon ces « pensées grandes et neuves », qui assurément n'étaient pas arrivées chez lui « au degré de clarté » désirable, et qu'un lecteur de Kant est mieux préparé à y voir, ou à y mettre, qu'un Grec du IV^e siècle avant J.-C. Cette mentalité criticiste, on pourrait même dire cette hantise du criticisme, fait que Natorp sollicite sans cesse les textes, les ploie à son interprétation, ou prolonge d'une manière très contestable la pensée de Platon. Prenons, par exemple, son analyse d'un texte qui nous intéresse particulièrement, *Politique* 283 D. Natorp le commente ainsi (332) : en soi, d'après

[1] Sans méconnaître d'ailleurs ces intuitions ou ces anticipations saisissantes qui à chaque instant, chez Platon, débordent les cadres mêmes de la doctrine : mais, si ces intuitions sont, en quelque sorte, intemporelles, la doctrine, elle, demeure grecque.

la nature (de la chose), c'est-à-dire le pur concept, le plus grand n'est tel que par rapport au plus petit, et celui-ci que par rapport au plus grand ; mais « au point de vue de l'être nécessaire du devenir » (du développement temporel de l'être concret) intervient la comparaison avec la juste mesure. Cette expression, κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν, s'éclaire, ajoute Natorp, par les textes du *Philèbe :* le « devenir vers l'être », le développement, γένεσις εἰς οὐσίαν, et par suite l'être développé, γεγενημένη οὐσία, est le résultat de la détermination de l'indéterminé. Or l'indéterminé c'est le plus et le moins, et la détermination s'opère par l'application de la quantité déterminée (ποσόν), qui introduit la mesure (*Phil.* 24 A-C) et substitue à l'infini un être déterminé et fixe (24 D). C'est là le « devenir vers l'être », et ainsi s'explique « l'être nécessaire du devenir » : en tant que condition nécessaire de l'être concret, on est donc fondé à reconnaître au devenir lui-même un être nécessaire ( « Als notwendiger Bedingung des (konkreten) Seins kann sehr wohl dem Werden selbst ein *notwendiges Sein* zugeschrieben werden » ). — Mais le sens que Natorp donne à ἀναγκαία οὐσία, et le caractère purement méthodologique et formel qu'il attribue au principe de détermination (voir l'index au mot « Mass »), sont expressément contredits par les textes de Platon. Dans le *Politique* 284 E, Platon, reprenant et précisant les deux notions d'indéterminé ou de relativité et de détermination ou d'essence nécessaire (cf. 283 D), rattache à la première la mathématique, c'est-à-dire la mesure des nombres et des grandeurs, et à la seconde les arts qui prennent pour norme la juste mesure (τὸ μέτριον[1]), la convenance (τὸ πρέπον), l'opportunité (τὸν καιρόν), ce qu'il faut (τὸ δέον, Seinsollende), et tout ce qui se tient dans le milieu entre les extrêmes (πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπῳκίσθη τῶν ἐσχάτων). Voilà sans contestation possible en quoi consiste l'ἀναγκαία οὐσία du devenir : la

[1] Il est à remarquer que ce même terme est employé d'une manière très suggestive dans le *Philèbe* comme équivalent du ποσόν pour désigner le principe de détermination. Platon écrit, en effet, en parlant du plus et du moins (l'indéterminé ou le relatif) : μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἐάσαντε αὐτό τε καὶ τὸ μέτριον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ σφόδρα καὶ ἠρέμα ἕδρᾳ ἐγγενέσθαι, αὐτὰ ἔρρει ταῦτα ἐκ τῆς αὐτῶν χώρας, ἐν ᾗ ἐνῆν (24 C-D). Ce terme ποσόν, appliqué à la juste mesure, ou au principe de détermination paraît en signifier la nature immuable, τὴν ἀΐδιον φύσιν (*Phil.* 66 A). Sur l'interprétation du texte du *Politique*, cf. l'article cité de Rodier dans l'*Archiv*, t. XV, p. 479.

symétrie des deux textes 283 D-284 E l'indique très clairement ; et ce sens est confirmé par le texte du *Philèbe* 54 A-C, dans lequel Platon oppose οὐσία à γένεσις et se demande si le devenir est à cause de l'être ou l'être à cause du devenir (τὴν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα ἢ τὴν οὐσίαν εἶναι γενέσεως ἕνεκα); L'ἀναγκαία οὐσία τῆς γενέσεως ne désigne nullement *le caractère nécessaire du devenir* pour la réalisation de l'être concret, mais l'essence du devenir, *la raison nécessaire qui commande le devenir*, l'Etre (cf. *Phil.* 54 C : ξύμπασαν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης). La traduction que donne Natorp du terme οὐσία est inacceptable, et son interprétation du μέτριον pareillement. Lui-même est fort embarrassé par le second texte du *Politique* (284 E), comme par celui du *Philèbe* 66 A, qui rapproche μέτριον de καίριον, et il doit reconnaître (p. 334) qu'ici s'affirme d'une manière quelque peu inattendue et exclusive (« einseitig ») le sens *téléologique* du concept de mesure ! Il écarte naturellement ce sens comme accessoire et étranger : pour lui, le Bien *(Phil.* 64 B-D) doit être conçu comme un système idéal, κόσμος ἀσώματος, *c'est-à-dire* « *als reine Gesetzordnung* » ; le fondement dernier du Bien c'est la mesure (μέτριον, μέτρον, 24 C, 25 A, = νόμος, τάξις, 26 B), *c'est-à-dire* la « *Gesetzlichkeit* », principe supérieur au *beau* et au *vrai*, et qui, pris avec eux, constitue le principe unique du Bien (328-330). Mais ici, comme toujours, Natorp, conformément à son idéalisme formel et purement logique, supprime l'aspect réaliste de la pensée platonicienne, vide l'Idée ou l'οὐσία de toute réalité, réduit l'être à la loi logique (402) ou à la détermination dans la pensée (391. Cf. 129, 131, 150, 210, etc.), et l'unité du Bien à l'unité d'une méthode (329-330). Emporté par son criticisme, Natorp ne remarque pas que Platon dit (64 C) : « Nous voilà maintenant, ce semble (ἴσως, τινα τρόπον), parvenus au vestibule du Bien, ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ προθύροις, voilà que nous nous tenons à l'entrée de sa demeure, τῆς οἰκήσεως ἐφεστάναι τῆς τοῦ τοιούτου » ; et encore (64 D-65 A) : « Si nous ne pouvons donc saisir le Bien sous une seule idée, prenons-le sous les trois idées ensemble, εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες... », ce qui signifie que telle est la forme sous laquelle nous pouvons nous représenter le Bien : mais le Bien a une existence supérieure à notre pensée (cf. *Phil.* 66 B : l'intelligence n'est que le troisième bien, τὸ τρίτον κτῆμα. *Rép.* 508 E, 517 C : c'est l'Idée du Bien qui a produit, παρασχομένη, l'intelligence en

même temps que la vérité). Le Bien est véritablement et réellement un, quoique notre pensée l'appréhende sous une triple détermination : en définissant les trois éléments du *bien moral*, nous ne sommes encore qu'au seuil du *souverain Bien*. Le Bien en soi, le Bien absolu est inaccessible à la raison humaine, Platon le dit expressément dans le VI[e] livre de la *République* (505 B-C) : il est la réalité suprême, l'ἀνυπόθετον (510 B), comme tel indéfinissable, et il est bien au-dessus, non seulement de l'intelligence (509 A), mais de l'être même, sur lequel il l'emporte de beaucoup en ancienneté et en puissance (509 B : οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος[1]).

Natorp ne se contente pas de déformer les textes, il élimine tous ceux qui ne s'accordent pas avec son interprétation, c'est-à-dire notamment les mythes. Or il paraît bien établi aujourd'hui que les mythes platoniciens ont une importance capitale, une place essentielle, dans le système : ce ne sont pas de simples fictions poétiques, des jeux de l'imagination (Brochard, *Etudes*, p. 53). Le mythe, en premier lieu, est un *moyen d'enseignement;* et il est, en second lieu, l'expression de la *probabilité rationnelle*. C'est pourquoi, sans doute, Platon y a recours lorsqu'il veut représenter ce Bien qui n'est pas définissable par l'intelligence : l'allégorie de la caverne, symbole magnifique de la doc-

[1] Pour saisir ces expressions fort obscures, il faut, sans doute, les rattacher étroitement à ce qui précède : τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι. Si notre interprétation de la pensée de Platon est correcte, ce texte signifierait donc que l' « être » (essence et existence), de la manière dont nous l'appréhendons par l'intelligence et l'affirmons des êtres connus par nous, ne convient pas à la réalité transcendante et, pour ainsi parler, « ineffable », du Bien. C'est peut-être dans ce passage que l'antiquité grecque s'est le plus approchée de la notion de création. Nulle part, en tout cas, la transcendance absolue de la réalité suprême n'a été plus nettement affirmée. — Brochard, commentant ces textes, dit excellemment (*Etudes*, 211-212) : « On ne connaît pas ce qui n'est pas et, sans doute, on aurait bien surpris Platon si on lui eût parlé d'une pensée qui se donne à elle-même son objet, ou qui devient à elle-même son propre objet. L'intelligence ne saurait donc être par elle-même le bien absolu et, pour être pensé, le bien doit exister en dehors et au-dessus d'elle. Or cette réalité suprême ne saurait être définie. La définir, en effet, ce serait la rattacher à une autre chose..., la faire dépendre d'elle... Dans l'impossibilité où nous sommes de connaître en elle-même la nature de l'Idée du bien, il ne nous reste qu'une ressource, c'est de la considérer, soit dans ses effets, soit dans les Idées qui s'en rapprochent le plus. »

trine platonicienne saisie en son intuition centrale, assimile le Bien au soleil du monde visible (*Rép*. VII, 516 B. 517 B-C). Ce Bien, source suprême de toute connaissance comme de toute réalité, est certes tout autre chose que la « loi inconditionnée » (das unbedingt Gesetzliche, p. 191) ou que « la loi de la possibilité de la loi » (das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst, p. 171). Heureusement pour Platon, il y a dans le platonisme infiniment plus de *réalité*, de plénitude et de richesse d'être, que n'en suppose la théorie purement logique et formelle de Natorp.

Sans doute, la notion d'*ordre rationnel* est au premier plan dans la philosophie platonicienne : elle y tient, pour le plus grand avantage de la doctrine, la place que tient dans la philosophie d'Aristote la notion de *substance*[1]. L'idée de *relation* — et de *relation synthétique* — est « un des aspects » essentiels sous lesquels l'Idée se présente à l'intelligence (Cf. Brochard, *Etudes*. 150, 201) : en un sens, l'Idée peut être définie « comme détermination d'une relation » (Robin, *Th. plat.*, p. 461, d'après ce que dit Alexandre, *Schol.* Brandis, 564 à 39 s., de l'argument platonicien des relatifs, ἐκ τῶν πρός τι) ; les Nombres idéaux nous apparaissent comme « formes numériques de l'ordre idéal » (p. 466). Mais les Idées, comme les Nombres idéaux qui en sont les types d'arrangement et d'organisation, sont, sinon des « substances » (ainsi que dit Robin à la suite d'Aristote, p. 464, 586, 592), du moins des réalités « véritables », « qualitativement déterminées », qui « possèdent avec la nécessité une simplicité, une individualité réelles » (591), et qui existent « dans une sphère supérieure » (467).

[1] C'est là ce qu'a fort bien reconnu Cournot, et il nous paraît avoir défini beaucoup plus justement que Natorp, à ce point de vue comme au point de vue de la méthode, l'avantage qu'a Platon sur Aristote (*Essai*, § 381) : « D'une part, Platon, à la faveur de la souplesse des formes de sa dialectique, pouvait dans l'exécution démentir sa théorie [de la science], et faire un continuel emploi d'inductions probables, ce que ne permettait plus la rigueur ou plutôt la rigidité des formes de la syllogistique aristotélicienne... D'autre part, à une subordination rationnelle entre les vérités et les faits, suivant qu'ils sont le fondement ou la raison les uns des autres, hiérarchie rationnelle que Platon avait toujours eue en vue, quoique pas toujours assez nettement, et qui porte partout la lumière avec elle, Aristote substitue une subordination ontologique, une hiérarchie de catégories, de genres et d'espèces, dont le pivot est l'idée d'être ou de substance, idée qu'on pourrait qualifier de fatale à l'esprit humain, en ce qu'il s'est toujours précipité dans des abîmes sans issue dès qu'il a voulu la creuser. »

*Le fond de l'Idée, ce n'est pas la relation, mais la réalité*[1] : si les Idées sont suprêmes, c'est parce qu'elles possèdent la réalité la plus pleine, la plus riche en déterminations, en un mot la plus réelle. Le Bien est suprême, parce qu'il est la réalité suprême.

En somme, bien que toutes les interprétations nouvelles du platonisme procèdent d'une vue juste — à savoir que Platon, dans ses dernières œuvres, abandonna la conception de la transcendance *exclusive* et de la séparation *absolue* des Idées, pour mettre en lumière les *relations* des Idées entre elles et avec les choses — aucun texte n'établit le prétendu subjectivisme de Platon, ni le prétendu abandon de la doctrine de la *transcendance* des Idées pour une doctrine qui en ferait de simples notions de l'esprit ou de simples formes logiques de relations. Dans les dialogues dialectiques, les Idées sont conçues par Platon, en un sens, comme immanentes aux choses, mais elles demeurent en même temps transcendantes : et c'est même dans cette combinaison originale des deux points de vue que réside, à notre avis, la force de la position platonicienne. Qu'Aristote, volontairement ou non — et ce second cas est plus probable — se soit mépris sur ce point, qu'il ait eu tort en reléguant dans l'ombre l'*immanence* des Idées et leurs relations définies avec les choses, c'est là un fait incontestable, aujourd'hui établi contre Zeller et ses disciples. Mais l'on ne saurait admettre avec les théoriciens nouveaux qu'Aristote se soit totalement mépris sur la seconde philosophie de Platon, et que son exposé n'ait absolument rien de commun avec la pensée exprimée dans le *Sophiste* et dans le *Philèbe*. Le témoignage d'Aristote, tout suspect qu'il soit pour la reconstitution de l'enseignement de Platon, est évidemment supérieur aux inférences qu'on peut tirer de Kant ou des modernes, dont le point de vue est totalement étranger à celui des Grecs et n'a aucune valeur historique pour l'interprétation de la pensée grecque, en raison de la différence des temps,

[1] Par là, notre interprétation diffère assez sensiblement de celles de Milhaud et de Robin, qui sont tentés de mettre le principe suprême d'explication du platonisme dans la Relation, mathématique suivant l'un *(Philos. Géom.*, 195, 349 s.), idéale et qualitative suivant l'autre (464, et n. 392). A côté de cela, d'ailleurs, on trouve dans Robin des expressions « substantialistes » qui appliquées à Platon, paraissent un peu outrées, et qui conviendraient mieux à Aristote.

des esprits, des postulats. Entre les deux affirmations opposées — l'une qui attribue au témoignage d'Aristote une valeur absolue, l'autre qui lui dénie toute sorte de valeur — il y a place pour une *via media*, qui est très probablement la vraie : c'est qu'Aristote, pour les besoins de sa polémique, a plus ou moins consciemment dénaturé la doctrine platonicienne, dont l'esprit, au surplus, est si différent du sien, et qu'il l'a indûment traduite dans sa propre terminologie, qui n'y convient en aucune manière, afin de mieux faire saillir les contradictions où elle tombe. Mais, d'autre part, il n'est pas vraisemblable que ce grand esprit qu'était Aristote, qui avait reçu l'enseignement de Platon, et qui, d'ailleurs, le combattait du vivant de ses disciples authentiques, les Académiciens, ait forgé de toutes pièces, afin de renverser le platonisme, une doctrine des Idées substances séparées que Platon n'avait jamais conçue, ou qu'il ait évoqué un fantôme pour le dissiper : car sa critique eût été un simple leurre, et n'eût pas porté. Les contradictions qu'il signale dans Platon peuvent être imaginaires ; certaines peuvent être dues à un parti pris d'hostilité ou à une incompréhension de l'essence du platonisme : la notion centrale de la « substantialité » et de la « séparation » des Idées, qui est le nerf de toute son argumentation, doit, de quelque manière, avoir fait partie de l'enseignement authentique de Platon. La lecture attentive des dialogues de la dernière période le prouve à l'évidence, en montrant que cette notion se maintint jusqu'au bout. — Et la simple étude d'Aristote par la critique interne confirme ces conclusions.

Là réside précisément le grand intérêt de la thèse de M. Robin (*la Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Etude historique et critique*[1], Paris, 1908). Cette thèse paraît paradoxale au premier abord, et le principe de la méthode qui y est employée n'est pas à l'abri de toute critique. M. Robin, en présence des difficultés et des divergences qui se manifestent dans l'interprétation des textes de Platon, s'est proposé de retracer la théorie platonicienne en s'appuyant exclusivement sur des témoignages externes, et sans citer un seul texte de Platon lui-même, « à moins pourtant que ces textes ou

[1] Cf. l'excellent compte-rendu qu'en a donné A. Rivaud, *Rev. des Et. gr.*, 1908, p. 397.

ces références ne proviennent d'Aristote lui-même. J'ai traité de la philosophie platonicienne comme s'il s'agissait d'une de ces philosophies anciennes que nous connaissons seulement par les témoignages des Doxographes et par les fragments, souvent très courts, qu'ils nous ont conservés » (7-8). Il s'est donc efforcé de reconstituer le platonisme à l'aide d'Aristote, en recourant à trois sources : l'exposition directe, — les critiques, — les survivances (601). Il a « essayé d'obtenir ainsi une exposition *historique* de la doctrine de Platon par Aristote » (6), et, lorsqu'il s'est demandé, au point de vue *critique*, ce que valent les objections d'Aristote, la question qu'il se pose se ramène à ceci (7) : « Les données positives de son exposition ne réduisent-elles pas souvent la portée de ses critiques? Ses propres conceptions ne nous fournissent-elles pas parfois la possibilité d'interpréter dans un sens moins étroit et moins superficiel les théories qu'il a critiquées? » Il suit de là que nous sommes enfermés dans Aristote, et que le platonisme dont traite M. Robin, c'est toujours, suivant ses propres expressions (7), « le platonisme tel que le conçoit Aristote ». Mais alors on est en droit de se demander quelles conclusions on peut tirer de semblables recherches, en ce qui concerne Platon lui-même? Sans doute, M. Robin, faisant valoir les avantages de sa méthode, prétend (3) que l'étude des textes de Platon exige une interprétation, la nécessité « de concilier des affirmations qui paraissent ne pas s'accorder entre elles, de relier les unes aux autres des théories dont l'auteur n'a pas pris soin de nous montrer clairement la liaison, de traduire des termes non expliqués en d'autres dont nous possédons l'explication ». Mais à qui en est la faute? A Platon ou à ses interprètes? Ces divergences d'interprétation, la caducité et l'arbitraire de ces « reconstructions » viennent peut-être de ce que, jusqu'ici, les critiques allemands pour la plupart ont abordé le platonisme avec des préoccupations de rigueur logique et de système qui, ne trouvant pas satisfaction dans la pensée intuitive de Platon, les ont amenés à reconstruire cette pensée de manière à la mettre en accord avec leurs exigences. N'y aurait-il pas moyen, maintenant que nous possédons une base chronologique à peu près certaine, de retracer le développement de la pensée platonicienne en s'appuyant sur les textes mêmes de Platon? En tout cas, s'il est intéressant de confronter la représentation que nous pouvons nous faire de

Platon d'après Platon, avec la représentation du platonisme que se sont faite ses disciples et ses adversaires dans l'antiquité, on avouera qu'il paraît difficile de tirer aucune conclusion sûre de cette seconde étude dissociée de la premièrc : elle ne peut guère servir, comme le remarque M. Robin (9), que de pierre d'attente pour une comparaison avec le platonisme de Platon.

En réalité, ce n'est pas « à l'original » lui-même (4) que M. Robin remonte par l'application de sa méthode, c'est uniquement à la *réflexion* de cet original dans la pensée de ses continuateurs ou de ses critiques ; ce ne sont pas « les traits mêmes du modèle » qu'il nous retrace, mais l'*image* que nous en trouvons chez ceux qui en ont fait, ou refait, le portrait. Or, on ne se résoudra pas volontiers à se contenter du portrait lorsqu'on a sous les yeux l'original, à se détourner de l'objet réel pour le reconstituer en regardant son image, — quand bien même cette reconstitution donnerait à l'ingéniosité de la critique une belle occasion de s'exercer. Plus précisément, lorsqu'il s'agit d'une personnalité comme celle de Platon, qui est un géant, des procédés qui valent lorsqu'on les applique à des hommes de la taille de leurs contemporains s'appliquent-ils bien? Il est permis d'en douter. La pensée de Platon dépassait trop les idées et les moyens de ses disciples pour être saisie d'eux dans toute sa richesse, sa profondeur et sa complexité : de là cet appauvrissement de sa doctrine dans l'Académie, chez Speusippe et chez Xénocrate, qui la dessèchent en la tirant vers le pythagorisme, c'est-à-dire vers une conception purement mathématique et quantitative, qui était tout à fait étrangère à l'esprit du platonisme[1] (quoiqu'on ait de bonnes raisons de penser, d'après les témoignages d'Hermodore, de Théophraste et d'Alexandre, que la doctrine de l'Un et de la Dyade indéfinie, et que ces démonstrations mêmes, aient appartenu réellement à la dernière philo-

[1] Voir à ce sujet le témoignage si net et si intéressant de Syrianus (ad *Méta*. M, 4, 1079 a 15. T. V de l'éd. de Berlin, 896 b 19; t. VI, 1 de l'éd. de l'Acad. de Berlin, Kroll, 113, 25. Cf. Robin, p. 433, à qui nous empruntons la traduction) : « Il est ridicule d'introduire dans les Nombres idéaux le nombre arithmétique et de faire de la Dyade-en-soi le double de l'Unité-en-soi ; car ce n'est pas à cause de la quantité des unités que chacun des Nombres idéaux possède la dénomination qu'il a reçue... Chercher dans les Nombres idéaux la pluralité arithmétique, c'est faire comme celui qui chercherait dans l'Homme-en-soi le foie ou la rate et chacun des autres viscères. »

sophie de Platon, 641-654, mais entendues dans un sens idéal et qualitatif, 431-468). D'autre part, la doctrine des Idées était trop personnelle à Platon pour qu'Aristote, cette autre personnalité extraordinaire et si parfaitement différente de Platon, ait pu la pénétrer d'une manière complète, en saisir fidèlement la pensée inspiratrice et en suivre tous les détours : aussi la perpétuelle transposition des idées platoniciennes en termes qui emportent avec eux toute la pensée aristotélicienne trahit-elle visiblement la pensée de Platon. Mais le but d'Aristote était-il d'exposer et de critiquer la pensée du maître? Il paraît avoir visé surtout le platonisme des disciples, c'est-à-dire un système qui lui était plus accessible, parce qu'il était plus proche, malgré les conclusions opposées, de sa méthode et de ses préoccupations, et un enseignement qu'il lui importait beaucoup plus de réfuter, parce qu'il procédait de l'école actuellement rivale, qui se prétendait l'unique dépositaire de la doctrine platonicienne et de « la philosophie » (c'est ce que reconnaît très bien M. Robin lui-même, p. 440, 654. Cf. P. Tannery, art. « Platon » de la *Grande Encyclop.*, 1074). Sans aller jusqu'à dire avec Natorp (370) qu'Aristote n'a rien compris à la philosophie de Platon, et qu'il l'a constamment défigurée par un parti pris d'hostilité, on peut fort bien — et c'est même la conclusion que suggère invinciblement la comparaison des textes de Platon avec la représentation qu'en donne M. Robin d'après Aristote — considérer la critique aristotélicienne des Idées et des Nombres comme portant beaucoup moins sur la théorie platonicienne elle-même que sur le platonisme des Académiciens, d'un côté, et, de l'autre, sur la représentation qu'Aristote se faisait du platonisme. Entre ces deux images, toutes deux déformées pour des raisons diverses, le modèle lui-même disparaît, ou ses traits originaux se distinguent malaisément[1].

Il résulte de là que le livre, très solide, très documenté, de M. Robin doit être pris comme une enquête provisoire, dont il serait vain et dangereux de tirer aucune conclusion positive tou-

[1] Cf. ce que dit M. Robin en conclusion (p. 601) : « Que le Platonisme, ainsi reconstitué d'après le premier témoin de son action philosophique, soit le Platonisme de Platon lui-même, ou qu'il soit celui de quelques élèves fidèles, il est dans bien des cas impossible de le dire avec exactitude... » On a de sérieuses raisons, de plus, pour mettre en doute la « fidélité » de ces élèves, et celle du témoin lui-même.

chant le platonisme même : l'auteur a la prudence d'attendre, pour le faire, que son plan ait été poursuivi « jusqu'à son terme naturel, l'étude même de Platon » (9). Et la conclusion qu'il présente, si prudente qu'elle soit dans sa maigreur, serait encore excessive si l'on prétendait en faire l'expression de la pensée platonicienne, telle que Platon l'a conçue : « Aristote, dit-il (600), nous a mis sur la voie d'une interprétation néoplatonicienne de la philosophie de son maître. » « En somme, ce qui se dégagerait de ces considérations, c'est, si je ne craignais d'employer prématurément ce terme de la langue néoplatonicienne, l'Idée d'une « procession » de l'Etre » (598), d'un « mouvement progressif des Formes, qui multiplient leurs déterminations par l'accroissement graduel de la masse de leurs rapports » (600). Disons, comme le suggère M. Robin lui-même, que les disciples et les rivaux de Platon ont compris le platonisme de cette manière — et c'est là un fait fort intéressant — mais ne disons en aucun cas, jusqu'à preuve nouvelle, que telle était la pensée intime de Platon.

Si la thèse de M. Robin ne nous apprend pas grand'chose sur ce qu'était la pensée de Platon — sauf, peut-être, pour ce qui touche à sa dernière philosophie — elle nous renseigne beaucoup plus exactement sur ce qu'elle n'était pas : à ce point de vue, notamment en ce qui concerne la polémique d'Aristote contre Platon, il y a beaucoup à tirer de son enquête. Grâce à une critique interne très serrée des arguments aristotéliciens — aidée toutefois, avouons-le, par la connaissance qu'a M. Robin de Platon lui-même[1] — il établit que « l'existence des Idées, autrement que comme conceptions d'un esprit, soit divin, soit humain, ou autrement que comme lois, au sens moderne du mot, appartient au système platonicien tel qu'Aristote nous le fait connaître, et que l'abandon des Idées, ou la confusion des

[1] Cette connaissance est très visible dans les chapitres où M. Robin examine les objections d'Aristote au point de vue critique, et recherche comment on aurait pu se représenter la solution platonicienne des problèmes soulevés. — Ce n'est pas non plus dans Aristote, ni même dans Proclus (*in Parm.* V, 136, éd. Cousin, où est donnée la définition de l'Idée platonicienne par Xénocrate : αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων... χωριστὴ καὶ θεία αἰτία), que M. Robin a trouvé cette définition (111-112) : « L'Idée est, pour Platon, la forme ou l'essence, individuellement déterminée, d'une pluralité indéfinie de choses, et elle possède, à ce titre, nécessité et permanence. »

Idées avec les Nombres, est, d'après le même Aristote, le caractère distinctif des philosophies de Speusippe et de Xénocrate par rapport à celle de Platon » (589); il lui semble qu'à l'aide des indications éparses d'Aristote sur les Nombres idéaux, on peut, sans recourir à l'hypothèse de l'immanence exclue par Aristote, éclairer le mystère de la causalité des Idées et de la participation, « les choses sensibles imitant l'organisation des Idées, comme les Idées imitent celle des Nombres idéaux » (591); il tire de l'exposé d'Aristote d'intéressantes précisions sur la doctrine du *Timée* relative à l'Ame du monde ou du Cosmos vivant intermédiaire, « participant de l'Intelligible et servant de modèle au sensible » (595), et sur la nature des « deux principes universels qui suffisent à expliquer tout ce qui est, l'Un, principe formel, et la Dyade de l'Infini, ou Dyade du Grand et du Petit, principe matériel » — bien qu'on puisse toujours se demander ce qui, dans cette doctrine, appartient à Platon, et ce qui revient à ses disciples, s'il est bien vrai, comme le reconnaît par ailleurs M. Robin, que « c'est toujours à travers la doctrine de ces autres philosophes, c'est-à-dire de Xénocrate, qu'Aristote a vu la doctrine de Platon » (439; cf. 654) —. Enfin, M. Robin a très bien mis en lumière les survivances de Platon dans Aristote, et il s'est très heureusement servi des conceptions mêmes d'Aristote pour rectifier ses critiques et pour tâcher d'interpréter les théories de Platon « dans un sens moins étroit et moins superficiel » (7). Il n'a pas de peine à montrer, par ces survivances et par les contradictions où tombe Aristote, le caractère « nettement dialectique, et quelquefois même sophistique » de son argumentation (69), l'interprétation « grossière » (98, au sujet de la Participation), ou « perfide » (577, au sujet des Principes; cf. pourtant 507), que suppose cette polémique, où l'histoire est sans cesse mêlée à la critique (428, à propos des Nombres idéaux), et dont l'un des procédés ordinaires consiste à « étendre, pour les besoins de la critique, les assertions de ses adversaires » et à transformer « une induction personnelle en un témoignage positif » (95, n. 1, b; 608). Tout cela est parfaitement vrai, bien que les expressions dont se sert M. Robin soient peut-être un peu fortes : n'oublions pas, en effet, qu'Aristote s'en prend moins à Platon lui-même qu'à ses disciples, en sorte qu'une partie des « incompréhensions » d'Aristote vient de l' « incompréhension » des Platoniciens. Mais, quoi qu'il en soit,

la critique ni l'exposé d'Aristote ne peuvent être pris comme une expression fidèle et impartiale de la doctrine de Platon. C'est ainsi qu'Aristote, selon les besoins de sa cause, présente les choses sensibles tantôt comme univoques ou synonymes, tantôt comme simplement équivoques ou homonymes, avec les Idées, alors que lui-même a fort bien conçu[1] la possibilité d'une solution intermédiaire entre la théorie de l'identité complète et celle de la simple communauté de nom (*Méta.* Γ, 2, début, et comment. d'ALEXANDRE, ROBIN, n. 171) : en réalité, la nature complexe du rapport des choses avec les Idées, qui sont tout à la fois, pour Platon, transcendantes et immanentes, ne se prêtait pas à l'application des catégories définies d'homonymie et de synonymie (c'est ce que remarque Robin, 71, 109, bien que son ignorance voulue des textes de Platon lui interdise de le montrer avec précision). Tantôt Aristote reconnaît que les Idées sont causes suffisantes de la génération (*Gen. et corr.* II, 9, 335 b 9-16. ROBIN, n. 85), tantôt il attribue aux Platoniciens cette opinion que les Idées sont non seulement immobiles (*Top.* II, 7, 113 a 27), mais cause d'immobilité (*Méta.* A, 7, 988 b 3. ROBIN, n. 101, 1). En somme, l'argumentation centrale contre la participation et le paradigmatisme — argumentation qui repose sur une « amphibologie dans l'usage aristotélicien du mot substance », entendue tantôt comme Forme, tantôt comme individu (p. 102) — se ramène à ceci : ou bien les Idées se mélangent aux objets, et alors elles ne sont pas transcendantes, mais immanentes et mobiles, ce qui est incompatible avec la « substantialité », ou bien elles sont les modèles « substantiels », intemporels et séparés, des choses, et alors il n'y a pas de participation possible. Mais entre ces deux solutions extrêmes, qui sacrifient soit l'intelligible, soit le sensible, on peut fort bien concevoir une solution moyenne qui les concilie, dans le sens où se développera la doctrine d'Aristote (100-101), et qui paraît bien être celui où s'est engagé Platon lui-même (111). En effet, « on obtient un rationalisme conséquent » — et c'est la doctrine de Platon — « si l'on explique, comme Aristote le fait souvent, l'Universalité par la Nécessité » (100), si l'on attribue une certaine immanence à une réalité qui n'est pourtant pas sensible,

[1] Mais il l'exclut naturellement du platonisme (*Méta.* M, 4. 1079 b 3-11. Cf. ROBIN, p. 67, n. 2).

une certaine multiplicité à l'Etre un et simple (Aristote a fort bien reconnu, comme Platon lui-même, que la nature de l'Etre un et simple, de Dieu, ne peut être astreinte aux conditions de la pensée, *Méta.* Λ, 9, fin. Robin, p. 106, et n. 171), enfin si l'on affirme (comme Aristote l'a fait expressément, Λ, 6; 7, 1072 a 23; 8, 1073 a 26, après Platon, Robin, 593) la séparation et l'immobilité du principe moteur, sans nier pour cela l'efficacité de cette cause, qui agit à la manière d'une forme. Sans doute, cette solution est loin de supprimer toutes difficultés, et elle est exposée, si on la pousse un peu loin, à une « interprétation panthéistique » (108); mais ce sont là, ajoute justement Robin, des difficultés inhérentes à toute philosophie analytique : Aristote n'y échappe pas plus que Platon, et l'on pourrait retourner contre Aristote tous les arguments qu'il dirige contre le platonisme.

Il y a plus. Nous croyons avoir montré que Platon a su mieux éviter ces difficultés qu'Aristote lui-même, parce qu'il y avait en germe dans la dialectique platonicienne la reconnaissance profonde du caractère *synthétique* propre à la *relation nécessaire*. C'est là, comme l'avait déjà discerné Brochard[1], ce qui fait « l'originalité et la hardiesse » de la méthode platonicienne : c'est là aussi ce qui la distingue absolument de la méthode logique et analytique d'Aristote, et ce qui explique comment Aristote n'a pu pénétrer dans l'esprit du platonisme.

[1] *La Théorie platonicienne de la participation (Ann. philos.*, 1908), *Etudes*, p. 149-150 : « Les cinq genres du *Sophiste*... sont distincts les uns des autres, irréductibles entre eux, quoiqu'il y ait entre eux rapports nécessaires et que l'un appelle l'autre ; le lien qui les unit est un lien synthétique ; ils ne sont pas déduits d'un principe unique comme des conséquences implicitement conçues dans un même principe par un raisonnement de nature syllogistique fondé sur le principe d'identité. C'est plutôt contre les applications abusives de ce principe qu'est dirigée toute la polémique platonicienne... »

## III

### Sur quelques points touchant la composition et la chronologie de l'œuvre d'Aristote.

Le problème chronologique, en ce qui concerne l'œuvre d'Aristote, se pose tout autrement que pour Platon. Il offre un intérêt moins primordial pour la compréhension de sa pensée, parce que cette pensée se présente à nous comme un tout organique, comme un système qui a été conçu en entier « tout d'abord » et réalisé ensuite progressivement (cf. *Meteor.* I, 1, 339 a 9 : σχεδὸν γὰρ τούτων ῥηθέντων τέλος ἂν εἴη γεγονὸς τῆς ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν προαιρέσεως πάσης). D'autre part, la solution en est plus malaisée encore, — et cela, peut-être, parce que le problème ne comporte pas de solution précise : en effet, Aristote nous a laissé un très petit nombre d'écrits achevés; la plupart sont des notes prises sur des cours qui ont été faits plusieurs fois : il serait donc vain de chercher à établir entre ces divers ouvrages des rapports chronologiques précis, ou de faire effort pour y discerner les traces d'une évolution d'ensemble dans l'enseignement d'Aristote.

Néanmoins, il est important, pour l'exposé de sa doctrine, de définir la portée, la valeur et les relations de ses différents œuvres, de connaitre au juste ce qu'on peut tirer d'une collection comme la *Métaphysique*, de savoir si elle est antérieure ou postérieure aux écrits physiques, et aussi de démêler les dates des divers traités logiques, afin de savoir, par exemple, si Aristote est allé de la dialectique à la syllogistique ou si, ayant constitué d'abord la syllogistique, il a voulu faire une place dans son système à d'autres procédés de raisonnement moins rigoureux et moins satisfaisants au point de vue analytique. Une telle détermination n'est pas impossible. En effet, ainsi que le remarque justement Al. Grant (*Encyclop. Britan.*, t. II$^{9}$, Edinburgh, 1875, p. 511 b), « si les œuvres d'Aristote semblent toutes appartenir à la même époque de la pensée aristotélicienne, si toutes elles présupposent un certain système complet de philosophie et une certaine phraséologie bien déterminée, cependant on peut reconnaitre qu'un développement considérable s'est produit dans les vues particu-

lières d'Aristote durant la rédaction de ses œuvres », nous dirons, pour être plus exact, durant la période où il les enseigna, car, ainsi que nous le montrerons, il ne semble pas que ces œuvres, ou du moins la plupart d'entre elles, aient été « actuellement rédigées » par Aristote.

Il y a peu de choses à tirer des témoignages externes pour la détermination de l'authenticité et de la date des ouvrages d'Aristote (on trouvera ces témoignages énumérés et discutés dans E. Heitz, *Die verlorenen Schriften des Aristoteles*, Leipzig, 1865, et dans la première partie du livre compact de Val. Rose, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin, 1854. Voir aussi Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, Paris, 1837, 1-111. A. Grant, *Ethics of Aristotle*, 4e éd., London, 1885, I, 5-18. Zeller, *Phil. der Gr.* II, $2^3$, Leipzig, 1879, 50 s., 138-160). On ne saurait faire grand fond sur les traditions relatées par Strabon XIII, 1, 54, par Plutarque, *Sulla*, c. 26, et par tous ceux qui en procèdent, au sujet de la conservation des écrits d'Aristote après sa mort, à Skepsis. Mais nous savons, à n'en pas douter (Zeller, 142; cf. 51), que, peu de temps après la prise d'Athènes (78), les écrits d'Aristote furent en effet revus, classés et édités par le philosophe péripatéticien Andronicos de Rhodes : c'est cette collection, d'ailleurs incomplète, qui nous est parvenue. Quant au catalogue qui nous est donné par Diogène Laerce (V, 21), et qui procède probablement des listes dressées par les bibliothécaires et savants d'Alexandrie vers 210 av. J.-C. (peut-être d'Hermippe, élève de Callimaque. Zeller, 53, 932. Cf. déjà Grote, *Aristoteles*, London, 1872, I, 48. E. Heitz, *Verlorenen Schriften des Aristoteles*, 46), il contient en 146 titres, la mention de près de 400 œuvres, dont un grand nombre de petits essais, dus vraisemblablement à des Péripatéticiens et mis par eux sous le nom du maître. Si l'on peut contester l'authenticité de certaines des œuvres contenues dans l'édition d'Andronicos, si « les œuvres authentiques elles-mêmes n'y sont pas exemptes d'additions et de changements », à plus forte raison doit-on « tenir en général pour apocryphes les ouvrages absents de cette collection qu'énumère Diogène Laerce » (Boutroux, art. *Aristote* de la *Grande Encyclopédie*, t. I, 1886. Dans *Etudes d'hist. de la philos.*, p. 100).

Les traités de morale nous offrent un exemple bien typique de ce processus de remaniement, d'adjonctions et de « croissance »

subi par l'œuvre d'Aristote. On s'accorde aujourd'hui à reconnaître dans l'*Ethique à Nicomaque* le seul vraiment authentique des quatre traités de morale attribués à Aristote (Zeller, 102 et n. 1) : l'unité de plan et de conception, la perfection de la forme qui s'y manifestent excluent l'hypothèse d'après laquelle l'*Ethique* ne serait qu'une collection des traités moraux énumérés par Diogène, et nous autorisent à penser que la plus grande partie de cette œuvre est due à Aristote lui-même, bien que certaines formules de transition, par exemple à la fin des livres IV, VIII, IX, paraissent être des interpolations de l'éditeur, qui fut probablement, en l'espèce, le propre fils d'Aristote, Nicomaque (par là s'expliquerait l'erreur de Suidas, de Diogène VIII, 88, et de Cicéron, *De Fin.* V, 5, 12, qui attribuent cette œuvre à Nicomaque. Cf. Rodier, *Introd.* à son éd. de l'*Eth. à Nic.*, X, Paris, Delagrave, 1897, p. 7). L'*Ethique à Nicomaque* se continue et se complète d'ailleurs par la *Politique* (Cf. *Eth. Nic.* X, 10, 1181 b 12-23, passage douteux, mais évidemment conforme à la pensée et au plan d'Aristote, Rodier, p. 149, car la vie individuelle, d'après lui, est inséparable de la société, 1179 b 34 s., comme l'éthique est inséparable de la politique, dont elle est une forme, πολιτική τις οὖσα, I, 1, 1094 b 11. Inversement, la politique présuppose l'éthique qui l'appelle et qui s'y achève *Pol.* I, 2, 1253 a 15 s. ; cf. 1252 b 30 s.). — L'*Ethique à Eudème* est une paraphrase de l'*Ethique à Nicomaque*, écrite très vraisemblablement par Eudème (v. les témoignages d'Eustrate et d'Aspasius cités par Zeller, 101, n. 1), dont trois livres (IV-VI, sur la justice, l'intelligence et la maitrise de soi) se retrouvent dans l'*Ethique à Nicomaque* (V-VII), soit qu'ils aient été incorporés après coup dans ce dernier ouvrage (Grant, *Eth. of Ar.* I, 49. Aspasius cite déjà comme étant d'Eudème les derniers chapitres du l. VII de l'*Eth. Nic.*, *Schol. in Eth.*, éd. de l'Acad. de Berlin, XIX, 1, Heylbut, 151, 24), soit au contraire qu'ils y aient appartenu primitivement (sauf le morceau attribué par Aspasius à Eudème. Spengel, « Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften », dans *Abhandl. der Philos.-philol. Klasse der Bay. Akad.*, 1841, p. 480, 518), soit, plutôt, qu'ayant été achevés par Aristote lui-même, les éditeurs les aient reproduits dans les deux traités (Rodier, p. 5). — La *Grande Ethique* est un compendium tiré de l'œuvre d'Eudème, peut-être aussi de Théophraste, et des conclusions d'Aristote. — Enfin le traité *des*

*Vertus et des Vices* est l'œuvre apocryphe de quelque péripatéticien, qui ne se conforme même plus à la doctrine d'Aristote, et qui en abandonne les vues d'ensemble pour s'attacher à des questions de détail : caractère qu'on retrouve dans les divers petits traités de physique qui nous sont parvenus sous le nom d'Aristote, et qui sont reconnus comme inauthentiques (v. la liste de ces écrits dans Zeller, II, 2³, 157, n., et dans Boutroux, *Et.*, 102).

Les attestations de ce genre, qu'il serait facile de multiplier par l'examen des autres œuvres d'Aristote, et les inférences qu'on en peut tirer en les envisageant au point de vue de la vraisemblance tant interne qu'externe, permettent de conjecturer que la plupart des œuvres que nous possédons d'Aristote sont inachevées, qu'elles ont été prononcées ou « parlées », et n'ont été rédigées qu'après coup, rarement d'ailleurs sous une forme définitive. Les écrits qu'Aristote publia de son vivant et qui étaient destinés au grand public, des dialogues pour la plupart, où il exposait sa philosophie sous une forme *exotérique* répondant à la dialectique de la vraisemblance (sur les ἐξωτερικοὶ λόγοι, v. Bonitz, *Ind. ar.*, 144 b 44 s.; Zeller, II, 2³, 114 s., 123 n.; Boutroux, 103), sont aujourd'hui perdus, aussi bien que les poèmes, les discours, un assez grand nombre de collections de notes, ou ὑπομνήματα (cf. Elias *in Cat.*, éd. Acad. Berlin, XVIII, 1, Busse, 114, 1) et divers écrits comme le *Protreptikos* (Zeller, 63) et ce περὶ τἀγαθοῦ (64) dans lequel il avait recueilli les enseignements de son maître. Quant aux ouvrages qui nous sont parvenus, et qui paraissent tous dater des treize années qui suivirent son retour définitif à Athènes (335) vers l'âge de cinquante ans, ce sont, ou bien des *livres d'enseignement*, ou bien des *matériaux* pour ses leçons.

Le plus grand nombre de ses ouvrages et les plus importants rentrent dans la première catégorie : ils constituent un système complet de connaissances, et embrassent la logique, la philosophie naturelle, les sciences pratiques, la philosophie première (sans correspondre d'ailleurs exactement à la division des sciences en trois classes, pratiques, poétiques, théoriques. *Méta.* E, 1; K, 7. Cf. Zeller, 180, contre Ravaisson, I, 244). Ces écrits, dénommés « acroamatiques » ou « ésotériques » (Zeller, 115-117), sont des résumés ou des notes à l'usage du petit cercle des disciples ou des amis devant lesquels les cours étaient prononcés, suivant une

méthode commune à tous les philosophes grecs, et à laquelle Platon seul fit exception dans une certaine mesure (ZELLER, *Hermes*, XI, 84. R. SHUTE, *On the history of the process by which the aristotelian writings arrived at their present form*, Oxford, 1888, 1 s., avec référ. à SEXT. EMPIR., *Adv. Math.*, VII, 65, 87); ils supposent des connaissances antérieures, une terminologie spéciale, sans doute aussi des explications et des démonstrations orales, parfois même l'usage de la διαγραφή et du tableau noir (voir p. ex. *Phys.* VI, 9, 239 b 5. Cf. *Top.* I, 14, 105 b 13. *Eth. Nic.* II, 7, 1107 à 32). D'autre part, d'après ce que nous dit CICÉRON de l'enseignement donné au Lycée (*Acad. post.* I, 4, 17-18), on peut supposer que les élèves d'Aristote répétaient et commentaient les leçons du maître en se servant de ces notes, ce qui expliquerait l'existence d'un grand nombre de doubles (SHUTE, 24, 117). L'état d'inachèvement dans lequel ces notes furent laissées, leurs obscurités, leurs lacunes, les constantes doubles versions d'une même pensée, nécessitèrent de la part des éditeurs un grand nombre de corrections, d'altérations et de retouches, qui rendent aisément compte de la forme sous laquelle ces écrits nous sont parvenus. Les titres mêmes des ouvrages d'Aristote n'étaient pas fixés, et ils changèrent maintes fois jusqu'après le commencement de l'ère chrétienne, sauf, semble-t-il, en ce qui concerne la *Rhétorique* : il n'est pas sûr que le terme *Ethique* ait été appliqué primitivement à toute la collection morale, bien qu'Aristote s'y réfère plusieurs fois sous ce nom (ZELLER, 101, n. 1 ; cf. 103, n. 1); la *Physique* fut connue et citée d'abord par les commentateurs d'Aristote, et par Aristote lui-même, sous deux appellations, répondant aux deux divisions de l'œuvre : τὰ περὶ τῶν ἀρχῶν (τὰ περὶ τῶν πρώτων αἰτίων), et τὰ περὶ τῆς κινήσεως (v. *Meteor.* I, 1, 338 a 20. Cf. ZELLER, 88. MANSION, *Introd. à la Phys. aristot.*, Louvain et Paris, 1913, p. 16-17); les *Premiers* et les *Seconds Analytiques*, à côté de leur titre habituel, sont volontiers dénommés par GALIEN (Kühn, VIII, 765 ; XIX, 41), et par Aristote même (ZELLER, 71), τὰ περὶ συλλογισμῶν et τὰ περὶ ἀποδείξεως, ou encore, peut-être, τὰ μεθοδικά (*Rhét.* I, 2, 1356 b 19, bien que ce terme, d'après ZELLER 72, désigne plus probablement les *Topiques*); ATHÉNÉE cite constamment le V[e] livre de l'*Histoire des animaux* sous le titre de τὸ πέμπτον περὶ ζῴων μορίων; le seul texte d'Aristote auquel se réfère CICÉRON dans ses propres *Topiques* (VIII, 35 : σύμβολον *quod latine est nota)* se trouve dans

l'*Hermeneia*, 2, 16 a 27 (Shute, 97). Enfin le titre τὰ μετὰ τὰ φυσικά, qui ne devint courant qu'au I[er] siècle ap. J.-C. (Plutarque, *Vita Alexandri*, c. 7), qui est donné pour la première fois par Nicolas de Damas, contemporain d'Auguste *(Schol. in Theophrasti Metaphys.*, éd. Brandis, 323) et manque dans les premières listes[1], remonte selon toute probabilité à Andronicos de Rhodes (Bonitz, *Comment. in Metaphys.*, p. 5. Zeller, 80); il est inconnu d'Aristote, qui désigne toujours la Métaphysique sous le nom de θεολογική (K, 7, 1064 b 3, etc.) ou de πρώτη φιλοσοφία (E, 1, 1026 a 15,24); Asclepius explique cette expression ainsi *(Schol.* 519 b 19; éd. Acad, Berlin, VI, 2, Hayduck, 1, 19) : « L'ouvrage a pour titre... μετὰ τὰ φυσικά parce qu'Aristote, après avoir traité auparavant des choses physiques, traite ensuite dans cette discipline-ci (ἐν ταύτῃ τῇ πραγματείᾳ) des choses divines. Cette appellation désigne donc l'ordre (dans lequel vient cet ouvrage et dans lequel on doit le lire). »

Il est peu vraisemblable qu'aucun de ces écrits ait été publié du temps d'Aristote. Cependant, si on les compare attentivement entre eux, notamment au point de vue de la composition (A. Grant, *Eth. of Ar.*, I, 44, n. 24) et de la perfection de la forme (absence ou rareté de l'hiatus, Shute, 164), on peut inférer que certains de ses écrits, s'ils ne furent pas publiés du vivant d'Aristote, avaient du moins reçu de lui leur forme définitive : tel est le cas de la majeure partie de l'*Organon*, du *De cœlo*, du *De anima*, du *De Generatione animalium*, et peut-être aussi des deux livres de l'*Ethique à Nicomaque* sur l'amitié (ce qui expliquerait l'importance du développement sur la partie supérieure du moi, IX, 8, 1168 b 28 s., ὁ φιλαύτος... χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, développement qui serait mieux à sa place dans le chapitre sur la θεωρία, X, 7. Shute, 23, 142), des deux livres de la *Politique* sur l'état idéal, VII-VIII, où l'hiatus est soigneusement évité (Shute, 164-176. Sur l'ordre des livres de la *Politique*, cf. Zeller, 672-678), et du I[er] livre de la *Métaphysique*, qui, d'après Shute (165), aurait constitué avec le *De cœlo* une portion extraite par Aristote lui-même de son dialogue περὶ φιλοσοφίας (identification d'ailleurs problématique. Sur ce traité perdu, cf. Zeller 58, n. 2).

[1] On le trouve pour la première fois dans la liste de l'Anonyme de Ménage (probablement Hesychius, v. 500 ap. J.-C.; Rose, p. 48), n° 111.

Cependant, toutes les œuvres subsistantes d'Aristote ne rentrent pas dans cette catégorie de livres d'enseignement. Il en est qui sont de pures œuvres d'érudition. Tel est le cas, par exemple, de l'*Historia animalium*, ouvrage d'ailleurs fort altéré, dont le X[e] livre est inauthentique (Zeller, 92), et de l'importante collection des *Constitutions*, ou πολιτεῖαι, qui étaient assurément l'œuvre d'Aristote (v. le témoignage de Timée postérieur de soixante ans à la mort d'Aristote, ap. Polybe XII, 5. Cf. Heitz, 246, et Zeller, 105, contre Rose, 52-67), et dont nous possédons le traité de la *Constitution des Athéniens* (publié pour la première fois d'après le papyrus par F.-G. Kenyon, Londres et Oxford, 1891[1]). Comment expliquer cette sorte d'œuvres? Par un passage des *Premiers Analytiques*, où Aristote dit que c'est à l'expérience de fournir les principes propres à chaque science particulière, et qu'on ne peut aborder l'étude scientifique d'un sujet d'après la méthode démonstrative qu'après l'énumération complète des faits concernant ce sujet (*An. pr.* I, 30, 46 a 17 : τὰς ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. 24 : εἰ γὰρ μηδὲν κατὰ τὴν ἱστορίαν παραλειφθείη τῶν ἀληθῶς ὑπαρχόντων τοῖς πράγμασιν, ἕξομεν περὶ ἅπαντος οὗ μέν ἐστιν ἀπόδειξις, ταύτην εὑρεῖν καὶ ἀποδεικνύναι, οὗ δὲ μὴ πέφυκεν ἀπόδειξις, τοῦτο ποιεῖν φανερόν. Cf. *Hist. an.* I, 7, 491 a 7. *Part. an.* I, 1, 639 b 7, 640 a 13. V. à ce sujet R. Eucken, *Methode der Aristotelischen Forschung*, Berlin, 1872, 122 s. 167 s. Mansion, *Introd. Phys.*, 116 s.). — Ces vastes collections de faits destinées à son usage personnel, πρὸς ὑπόμνησιν οἰκείαν καὶ πλείονα βάσανον (Simplicius, *in Cat.*, Brandis, 24 a 42; éd. Acad. Berlin, VIII, Kalbfleisch, 4, 15), étaient complétées, semble-t-il, par des collections de questions ou *problèmes* (Zeller, 100), qui devaient être incorporées plus tard dans ses œuvres scientifiques : pour Aristote, en effet, toute question bien posée et bien résolue constitue une découverte. Assurément, les *Problèmes* attribués à Aristote contiennent un grand

[1] Pour les éditions de ce traité, et les travaux qu'il a suscités, voir l'excellente *Bibliographie pratique de la littérature grecque* de P. Masqueray, Paris, Klincksieck, 1914, p. 231. — Dans sa préface à la traduction de la *Constitution des Athéniens*, 1891, p. xiv, Haussoullier dit que ce traité ne doit pas être rangé au nombre des écrits hypomnématiques, parmi lesquels Wilamowitz, *Philol. Unters.* I, 121, fait rentrer toutes les Constitutions, mais que c'est « une œuvre soigneusement composée, soigneusement écrite, un livre en un mot. »

nombre de questions qui ne sont pas de lui, et la rédaction en paraît être due le plus souvent à ses disciples (K. Prantl, *Abhandl. der Philos. philol. Klasse der Bayer. Akad.*, 1852, 341-377) ; il est à remarquer, au surplus, que le caractère personnel de la Divinité y est affirmé plus catégoriquement que dans aucun de ses écrits authentiques (Λ, 5, 955 b 23 : ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο...), alors que beaucoup d'autres questions impliquent des tendances matérialistes étrangères à l'aristotélisme. Mais l'idée et le plan d'ensemble de l'œuvre paraissent bien remonter à Aristote (noter la fréquence de l'expression διαπορήσαντες πρότερον). — Ces deux sortes d'ouvrages étaient donc des répertoires de matériaux pour ses cours, et ils nous révèlent la méthode de travail d'Aristote, tout à la fois « observateur et constructeur » (Boutroux, 112), historien et logicien, qui amasse curieusement et méthodiquement les faits, note les propriétés des choses, les opinions et les doctrines, afin d' « en extraire les vérités rationnelles qu'il sait d'avance y être contenues » et de s'élever jusqu'à la connaissance de l'essence qui lui permettra l'usage de la forme proprement scientifique, le syllogisme démonstratif.

***

Dans quel ordre doivent être classées les œuvres d'Aristote ? Est-il possible d'établir un rapport chronologique entre les trois grandes collections qui nous intéressent particulièrement pour notre étude, logique, physique, métaphysique, et, d'autre part, entre les divers traités qui constituent chacune de ces collections ? La critique externe est muette sur ce point. Nous devons donc recourir à la critique interne, sans lui demander que ce qu'elle peut nous fournir, à savoir des conjectures.

Là encore, nos moyens d'investigation sont fort limités. On ne peut tirer grand parti des références d'une œuvre à une autre : beaucoup d'œuvres se citent mutuellement (c'est le cas des *Topiques* et des *Analytiques)*; ailleurs, nous trouvons mentionnés des écrits qui ne paraissent pas être d'Aristote (comme le περὶ φυτῶν, *Meteor.* 339 a 7, *Part. an.* II, 10, 656 a 3, etc., que Cicéron attribue à Théophraste, *De Fin.* V, 4, 10 ; cf. la référence de la *Rhét.*, III, 9, 1410 b 2 aux θεοδέκτεια, ce qui ne suffit pas pour garantir l'authenticité de cette œuvre comme le croit Zeller, 76 n. 2) ; les références même les plus

précises (*Meteor.* I, 1, 338 a 20 s.) sont souvent difficiles à interpréter avec exactitude, parce que les œuvres y sont dénommées sous des titres et avec des divisions autres que ce que nous possédons : c'est ainsi que le *De Part. an.* I, 1, 642 a 6 cite la *Physique* sous le nom de τὸ κατὰ φιλοσοφίαν, qui généralement désigne la *Métaphysique* ; l'expression τὰ περὶ φύσεως désigne tantôt la première moitié de la *Physique* (comme dans VIII, 1, 251 a 9), tantôt les quatre traités, *Physique*, *De cœlo*, *Gen. et corr.*, *Meteor.*, tantôt la *Physique* (Shute, 107-114). Enfin, certaines œuvres se réfèrent avec précision à des œuvres à venir (la *Phys.* I, 9, 192 a 35 à la πρώτη φιλοσοφία ; l'*Hist. an.* I, 5, 489 b 17 au περὶ γενέσεως ; le *De Part. an.* IV, 4, 678 a 19 aux écrits περὶ τὴν γένεσιν τῶν ζώων καὶ τὴν τροφήν).

En fait, tous ces ouvrages paraissent avoir été élaborés, enseignés et rédigés à peu près à la même époque, et ils forment un tout systématique, où chaque partie est solidaire des autres. Ecrits plus anciens et écrits nouveaux circulaient sans doute indistinctement parmi les disciples d'Aristote, et, quand un nouvel écrit était prêt, les autres étaient corrigés ou complétés à l'aide de celui-là. Il est très probable que beaucoup de références ont été ajoutées après coup par les disciples d'Aristote (Shute, 98, contre Torstrik, *De an. praef.*, § 2, qui prétend qu'Aristote aurait fait plusieurs éditions de ses œuvres). Bien plus, les éditeurs et commentateurs d'Aristote ne se contentèrent pas toujours d'insérer dans le texte les références marginales; dans bien des cas, ils y introduisirent la citation elle-même (cf. Eth. Nic. V, 8, 1132 b 9-11 = 1133 a 14-16. *Phys.* I, 2, 185 a 8 = 3, 186 a 6).

Ces répétitions sont extrêmement fréquentes. Mais le plus souvent ce ne sont pas seulement, comme ici, des phrases isolées qui se trouvent textuellement reproduites. Sans parler des doubles œuvres attribuées à Aristote (*Rhétoriques*, *Ethiques*), ni des deux textes qui existaient des *Catégories* (cf. Adrastus, ap. Simpl., Brandis, 39 a 36 ; Kalbfleisch 18, 16), on possède en assez grand nombre des doubles rédactions de chapitres entiers : par exemple, les livres M et N de la *Métaphysique* reproduisent des portions considérables des premiers livres ; le livre K, dans sa seconde partie (8-12), résume les livres II-V de la *Physique*, et, dans les huit premiers chapitres, certaines parties de la *Métaphysique* (cp. K, 3 et Γ, 2) ; Δ, 2 de la *Métaphysique* est une

réplique d'un chapitre de la *Physique* (II, 3), amputé du début et de la fin... Dans tous ces cas, il est difficile de déterminer avec précision laquelle des deux rédactions est la première en date.

En somme, nous ne possédons guère, au sujet de l'ordre chronologique des écrits d'Aristote, qu'une seule source d'information : c'est le développement qui s'y manifeste sur certains points précis de doctrine, sur certaines définitions de termes ou sur certaines théories logiques (Grant, *Encycl. Brit.*, II[9] 515 b).

Or, si nous nous plaçons à ce point de vue, les ouvrages de logique, exception faite de l'*Hermeneia*, doivent être tenus, dans l'ensemble, pour les premiers en date (Zeller, 156-157). Ils paraissent antérieurs à la *Physique :* la théorie des quatre causes est beaucoup plus élaborée dans la *Physique* II, 3 que dans les *Seconds Analytiques* II, 11 ; au sujet du passage de ce même chapitre (II, 3, 195 a 27) qui établit la corrélation des effets en puissance avec les causes en puissance, les commentateurs anciens, à la suite d'Alexandre, remarquent qu'on y trouve la solution d'un problème posé dans les *Catégories* (7, 7 b 30), celui de savoir comment certains corrélatifs peuvent n'être pas simultanés, comment, par exemple, la quadrature du cercle peut exister comme objet de science sans que la science en existe. « La réponse est qu'on rapporte dans l'exemple une science actuelle à un objet possible. En opposant une science possible à un objet possible, une science actuelle à un objet actuel, on voit que... la simultanéité des corrélatifs peut être affirmée sans réserve » (Hamelin, *Phys.* l. II, p. 106). — D'autre part, les écrits logiques sont certainement antérieurs à la *Métaphysique*. Ainsi les *Catégories* 5, 2 a 11, affirment que la substance première est l'individu, c'est-à-dire ce qui n'est pas attribué à un sujet, affirmation qui donna une grande force aux interprétations nominalistes de la doctrine aristotélicienne durant le moyen âge; pour la *Métaphysique* (Z, 7, 1032 b 1 ; 11, 1037 a 29, etc.), la substance première c'est la forme ou l'espèce, l'εἶδος τὸ ἐνόν, c'est le λόγος d'un composé de matière et de forme : ces passages nous présentent une théorie beaucoup plus élaborée et plus approfondie du rapport d'inhérence de la forme à la matière dans le sujet individuel ; de plus, on a toutes raisons de supposer (Grant, 514 b) qu'Aristote, parti d'une réaction

décidée contre le réalisme des platoniciens avec lesquels il avait rompu après la mort de Platon (437) et son échec à l'Académie, aboutit finalement à une doctrine proche du platonisme : par là s'expliquerait que, très agressif dans les *Topiques* et les *Analytiques*, il en vint à une appréciation du platonisme plus équitable, ou moins injuste, dont le 1er livre de la *Métaphysique* serait l'expression dernière (MICHELIS rend ainsi compte de l'emploi de la première personne du pluriel dans l'exposé que fait ce livre de la doctrine platonicienne, *De Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario*, Braunsberg, 1864, 27 s.).

Pareillement, l'antériorité de l'*Ethique* sur la *Métaphysique* peut être considérée comme bien établie (ZELLER, 159). On trouve dans la *Métaphysique* A, 1, 981 b 25 une référence formelle à l'*Ethique à Nicomaque* VI, 3, 1139 b 31 ; 4, 1140 a 20. De plus, la théorie de l'Etre et de la connaissance de l'Etre, par conséquent aussi du Bien (qui est, comme l'Etre, ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν λεγόμενον), telle qu'on la trouve exposée dans la *Méta.* Γ, 2, 1003 a 33 s., b 22, marque une avance sensible sur la conception exprimée dans l'*Ethique* I, 4, 1096 a 23 s., b 25, qui reprend elle-même avec plus de précision la théorie des *Topiques* I, 15, 107 a 3 s. (V. à ce sujet une intéressante note de ROBIN, 171, p. 153 s.). Dans la *Métaphysique*, comme l'a bien montré ALEXANDRE à propos du texte cité, Aristote dégage profondément que l'Etre, l'Un, le Bien, considérés dans la pluralité de leurs acceptions, et aussi dans leurs relations réciproques, ne sont pas de simples homonymes (comme l'admettent les *Topiques)*, ni des homonymes par analogie (comme semble conclure l'*Ethique)*, mais des notions hétéronymes, se rapportant à une nature ou à un principe unique malgré la diversité des noms et des concepts, en sorte qu'il peut y avoir science unique des différents « biens », et aussi de tout ce qui relève de ces trois notions. Cette théorie présente évidemment une expression beaucoup plus achevée de la pensée d'Aristote, tant au point de vue logique, de la connaissance, qu'au point de vue métaphysique, du réel.

Reste la question de savoir si les écrits physiques sont antérieurs ou non à la *Métaphysique*. ROSE prétend qu'ils sont postérieurs (135-232). Mais cette vue est très contestable, réserve faite pour le *De anima*, qui paraît être à peu près contemporain de la *Métaphysique*, ou qui lui est de peu antérieur. BONITZ

(*Comment. in Meta.* 4-8) et Grant (515 b) donnent de bonnes raisons en faveur de l'hypothèse contraire : si les vraisemblances externes ne sont pas décisives, les vraisemblances internes le sont. Ils invoquent : 1° le titre même et la place que les éditeurs et compilateurs de l'œuvre d'Aristote donnèrent aux traités concernant la philosophie première, τὰ μετὰ τὰ φυσικά ; 2° le témoignage d'Asclepius (Brandis, 519 b 33 ; Hayduck, 4, 9) d'après lequel, peu de temps avant sa mort, Aristote aurait envoyé son œuvre à Eudème pour être revisée et publiée : témoignage douteux, mais qui paraît se rattacher à une tradition authentique et contenir un fond de réalité, car l'état d'inachèvement de la *Métaphysique* est une forte présomption en faveur de sa date tardive ; 3° l'absence de toute référence précise à la *Métaphysique* dans les autres écrits d'Aristote, exception faite du *De Motu animalium* 6, 700 b 7, qui est l'œuvre tardive d'un péripatéticien (Rose, 162-174. Bonitz, 4 n., d'après Krische); 4° quatre passages de la *Physique* qui réservent la discussion de certaines questions pour la philosophie première (I, 9, 192 a 34; II, 2, 194 b 14 ; *De cœlo* I, 8, 277 b 9 ; *Gen. et corr.* I, 3, 318 a 5), et douze passages de la *Métaphysique* qui renvoient à la *Physique* (A, 3, 983 a 33 ; 4, 985 a 12 ; 5, 986 b 30 ; 7, 988 a 22; 8, 989 a 24. H, 1, 1042 b 8. Θ, 8, 1049 b 36. K, 1, 1059 a 34; 6, 1062 b 31. Λ, 7, 1073 a 5 ; 8, 1073 a 32. M, 1, 1076 a 9); il est à noter, de plus, que les parties communes à la *Physique* et à la *Métaphysique* paraissent, pour la plupart, avoir été empruntées par la *Métaphysique* à la *Physique*, et non l'inverse (v. pour Δ, 2, Bonitz, 221, d'après Asclepius, Brandis 689 b 17, Hayduck 305, 19, et Schwegler, *Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen, 1847-48, t. III, 192. Zeller pense toutefois, 158 et n. 1, que le livre Δ est antérieur à la Physique). 5° Enfin les théories fondamentales, comme celle des quatre causes et celle de l'être accidentel, sont traitées d'une manière plus rigoureuse et plus approfondie dans la *Métaphysique*, qui complète l'analyse de la *Physique* en s'y référant (983 a 34. Sur l'être accidentel, v. E, 2, 3 et Δ, 30).

La succession des grandes œuvres d'Aristote paraît donc avoir été à peu près la suivante : écrits logiques (à l'exception de l'*Hermeneia)*, — écrits relatifs à la nature, physiques d'abord, puis psychologiques, — vers la même époque que la Psychologie, les écrits relatifs aux sciences pratiques et à la morale, —

enfin Métaphysique. On peut conclure de là, avec M. Boutroux (106) : « Aristote paraît donc être allé de l'abstrait au concret et, dans le domaine du concret, de l'être changeant à l'être immuable. »

Nous allons voir si, dans le détail, il est possible de compléter et de préciser quelque peu cette conclusion.



1. Si les *œuvres logiques* constituent la partie la plus achevée, la plus parfaite, du système d'Aristote, si, d'autre part, elles doivent être considérées, dans leur ensemble, comme les premières en date des grandes œuvres aristotéliciennes, cependant il y a lieu de distinguer parmi elles. L'*Analytique* expose la logique du nécessaire ou l'*apodictique*, c'est-à-dire la théorie du syllogisme démonstratif, considéré soit dans sa forme *(Premiers Analytiques)*, soit dans son usage scientifique et rationnel *(Seconds Analytiques)*. Les *Topiques* exposent la logique du probable, c'est-à-dire la *dialectique*, qui raisonne syllogistiquement sur le vraisemblable ou « l'essence simplement générique, non encore déterminée par la différence spécifique » (Boutroux, 127). La dialectique, en matière logique, correspond à la *rhétorique* en matière morale, et l'on peut y rattacher l'*éristique*, qui « se meut dans le domaine du pur accident », et qui fait l'objet des *Arguments sophistiques*. Enfin l'*Hermeneia* est une tentative pour constituer une logique de la contingence, des liaisons causales accidentelles, qui ne sont « pas même déterminables par le genre », parce qu'elles résultent de la rencontre de deux genres, et « que les genres, comme tels, sont sans lien entre eux » (Boutroux, 129. V. aussi Philopon, *in An. pr. proœm.*, éd. Acad. Berlin, XIII, 2, Wallies, 4, 14 s.).

Or les *Topiques* sont-ils antérieurs ou non aux *Analytiques* ? en sont-ils le complément ou l'introduction ? Quelle est l'authenticité et quelle est la date de l'*Hermeneia?* La solution de ces questions présente un intérêt de premier ordre pour l'interprétation de la pensée d'Aristote.

Il paraît bien établi que les *Topiques* (exception faite du Ier et du VIIIe livre), représentent, avec les *Catégories*, œuvre de jeunesse inachevée (Zeller, p. 67, n. 1, *ad fin.)*, « the earliest

of his extant works » (Grant, 515 a). Brandis remarque à juste titre (« Ueber d. arist. Org. », *Historisch-philol. Abhandl. der K. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1833, p. 252) que les *Topiques* seraient autres qu'ils ne sont si Aristote les avait rédigés après l'achèvement de l'*Analytique*. Les parties mêmes de l'œuvre qui décèlent une pleine connaissance du raisonnement syllogistique ne contiennent pas la moindre allusion aux règles du syllogisme et n'en supposent pas connus les figures ni les modes (Maier, *Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, p. 78, n.) : c'est le cas du VIII$^{e}$ livre des *Topiques* (voir par exemple c. 2, 157 b 34-158 a 2 ; c. 11 ; c. 12) ; c'est le cas aussi des *Arguments sophistiques* (par exemple c. 5, 167 a 21-35, sur les sophismes παρὰ τὸ μὴ διωρίσθαι τί ἐστι συλλογισμὸς ἢ τί ἔλεγχος, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἔλλειψιν τοῦ λόγου ; 167 b 1, sur le sophisme παρὰ τὸ ἑπόμενον διὰ τὸ οἴεσθαι ἀντιστρέφειν τὴν ἀκολούθησιν ; c. 6, 15, 26, 28). Or il suffit de comparer ces deux écrits avec les *Seconds Analytiques* (I, 24 et suiv.) pour comprendre quel parti Aristote eût pu tirer de la théorie du syllogisme apodictique, de la distinction des figures et des modes dans l'élaboration de la dialectique, quelle précision concrète et quelle unification systématique cette théorie lui eût permis d'apporter à l'exposé de la méthode du dialecticien, de la tactique des questions et réponses, de l'examen contradictoire de la thèse et de l'antithèse, aussi bien qu'à la dénonciation des diverses sortes de sophismes. L'analyse que la *Rhétorique* (I, 2, 1356 b 4 s.) nous présente de l'enthymème et du paradigme, modes de syllogisme et d'induction propres à la rhétorique, est très significative à cet égard, car on y voit quelle lumière introduit dans le traitement d'une question voisine des *Topiques* (1358 b 2, 29) la théorie parfaitement élaborée des *Analytiques*, à laquelle la *Rhétorique* se réfère (1357 a 29) et qu'elle utilise (b 3-25 : distinction des signes nécessaires, probants et syllogistiques, τεκμήριον, comme la fièvre de la maladie, et des signes non nécessaires, vraisemblables, non syllogistiques, comme la respiration fréquente de la fièvre). On peut donc admettre comme bien établie l'antériorité des *Topiques* (Brandis, 256-258), et aussi des *Arguments sophistiques* (contre Brandis, Maier, II, 2, 78 n.), sur les parties mêmes de l'*Analytique* qui forment la souche de l'ouvrage (*An. pr.* I, 1-30, 32-45. *An. post.* I) et qui paraissent être les plus anciennes.

Nous avons d'autres preuves, plus décisives encore, de l'anté-

riorité des *Topiques*[1] sur les autres livres de l'*Analytique*. Le VII^e^ livre des *Topiques* enseigne sans la moindre restriction la possibilité de démontrer la définition en la rattachant à des prémisses d'où la définition se conclut nécessairement (3, 153 a 11. 5, 154 a 26, d'où suit ἐγχωρεῖ συλλογισμὸν ὅρου γενέσθαι, 153 a 23). Or le II^e^ livre des *Seconds Analytiques* (de même qu'An. pr. I, 31) affirme que la définition ne peut être objet de démonstration, et réfute expressément la théorie des *Topiques* (II, 5, 91 b 35; 6; 9).

Enfin, maints passages de l'*Analytique* se réfèrent aux *Topiques*, soit pour en accepter soit pour en révoquer le témoignage. *An. pr.* I, 30, 46 a 28 renvoie aux *Topiques* I, 14 (sur les moyens de trouver les prémisses des raisonnements dialectiques. Cf. Maier, II, 1, 305 n.). *An. pr.* II, 1-22 se réfère d'une manière générale aux *Topiques* (comp. notamment 8-10 avec *Top.* VIII, 14, au sujet d'ἀντιστρέφειν). *An. post.* II, 6, 92 a 20 conclut contre *Top.* VII, 3, 153 a 26. Au surplus, les *Topiques* se présentent comme une introduction à l'*Analytique* puisque, pour toutes les sciences dont les principes ne sont pas absolument simples et rigoureux, c'est la dialectique qui doit établir par l'examen et la discussion des opinions, des probabilités, de l'expérience, les principes d'où procédera la démonstration (*Top.* I, 2, 101 a 36).

Les *Topiques* paraissent avoir été composés peu à peu, péniblement, comme l'indique la remarque sur laquelle Aristote conclut l'ouvrage (Maier, II, 2, 80 n.). Il semble que les livres II-VII soient antérieurs au reste : ce sont très probablement, si l'on met à part le petit traité des *Catégories*, les portions les plus anciennes de notre collection d'Aristote. On y respire une « atmosphère platonicienne », en dépit de la vivacité des polémiques de principe contre le platonisme : Aristote y emploie fréquemment le terme μετέχειν; et il utilise la théorie

[1] Il s'agit naturellement de l'ensemble de l'œuvre : nous disons que la recherche dialectique fut antérieure à la recherche apodictique, ce qui n'exclut pas la possibilité de retouches et de corrections apportées aux *Topiques* après que l'*Analytique* eut été constituée. Ainsi, sur le point qui nous occupe, on trouve au début des *Top.* 100 b 19, l'affirmation que les principes sont à croire par eux-mêmes, οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, affirmation qui ne s'accorde pas parfaitement avec ce qu'Aristote dit plus loin de la possibilité de démontrer la définition.

des Idées pour caractériser la définition et le rapport d'inhérence de l'attribut au sujet (*Top.* V, 7, 137 b 3; VI, 10,148 a 14). Par contre, les termes συλλογισμός, συλλογίζεσθαι, y sont rarement employés, et jamais, peut-on dire, au sens technique (voir VI, 2, 139 b 30; 10, 148 b 8; 12, 149 a 37), sauf dans la seconde moitié du livre III (c. 3-5) qui paraît avoir été ajoutée au reste (Maier, II, 2, 81. D'après cet auteur, le passage V, 2, 130 a 5-8, où l'on trouve mentionné le συλλογισμός proprement dit, à côté du terme ἔλεγχος inconnu aux livres I-VIII, aurait été introduit après coup). Aristote, dans toute cette partie de l'ouvrage, emploie de préférence δεικνύναι ou διαλέγεσθαι; et le livre VI, qui concerne les définitions, manifeste clairement l'ignorance de la théorie syllogistique. Aristote, à cette époque, n'était pas encore en possession du syllogisme et de la théorie de la science démonstrative : il se place au point de vue de la dialectique platonicienne, qui procède, par questions et par réponses, à la recherche de la vraisemblance ou de la probabilité, mais sans prétendre arriver au vrai ni au nécessaire. Au contraire, le livre I et le livre VIII, aussi bien que la seconde moitié du livre VII, font un usage fréquent du terme et de la théorie du syllogisme, au sens technique et défini. Il est donc très vraisemblable qu'Aristote a composé d'abord les livres II-VII, 2 des *Topiques*, puis, après un intervalle assez considérable durant lequel il élabora la théorie du syllogisme, les livres VII, 3-5, I, VIII, et enfin les *Arguments sophistiques*, qui paraissent être contemporains d'une revision d'ensemble de l'œuvre dialectique (Maier).

L'*Analytique*, c'est-à-dire l'exposé de la science apodictique, est postérieure dans l'ensemble aux écrits dialectiques. Le Ier livre des *Premiers Analytiques* (1-30, 32-45) fut composé d'abord, et il est très vraisemblable (Maier, II, 1, 324 n. 2, d'après Alexandre, Brandis 188 b 3), que le chapitre 46 du Ier livre et le IIe livre en entier furent conçus et rédigés postérieurement — ce qui expliquerait les imprécisions de rédaction du Ier livre — puis qu'ils y furent ajoutés comme suppléments. Il est vraisemblable aussi que le chapitre 31 du Ier livre y fut inséré après coup, car la distinction nette du syllogisme et de la διαίρεσις, qui est comme un ἀσθενὴς συλλογισμός, et la critique de ce procédé de division (46 a 34-39), supposent acquis les résultats exposés dans le IIe livre des *Seconds Analytiques*, touchant

l'impossibilité de démontrer les définitions (*An. post.* II, 5) et la nature des principes immédiats qui servent de définitions dans le raisonnement syllogistique (II, 9), notions ignorées des *Topiques*, et mal connues même du Ier livre des *Seconds Analytiques*, qui laisse encore supposer la possibilité d'une déduction apodictique des définitions (*An. post.* I, 9, 76 a 16-20. Philopon, Br. 212 b 25; éd. Acad. Berlin, XIII, 3, Wallies, 119, 8. Cf. Maier, II, 2, 77 n. 2; cf. II, 1, 403-405).

Quant à l'*Hermeneia*, dont l'importance est considérable dans le système d'Aristote, son authenticité n'est pas douteuse, bien qu'elle ait été fortement contestée de tous temps (H. Maier. « Die Echtheit des Aristotelischen Hermeneutik », *Archiv für Geschichte der Philos.*, XIII, 23). Andronicos rejette cet écrit (Zeller, II, $2^3$, 69 n. 1) en se fondant sur ce fait que l'*Hermeneia*, dans la définition des νοήματα comme παθήματα τῆς ψυχῆς (1, 16 a 3), renvoie au *De anima*, qui ne contient rien de semblable (Brandis, 94 a 21, 97 a 19) : mais c'est bien là le point de vue du *De anima ;* et, d'autre part, Maier fait justement remarquer (p. 37) que le passage suivant, 16 a 9-13, où il est dit que la vérité et la fausseté consistent dans la σύνθεσις et la διαίρεσις, se réfère évidemment au *De an.* III, 6, 430 a 26 : il paraît donc très vraisemblable que le renvoi περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς (a 8) se trouvait originellement à la suite de ce passage, à la ligne 13, et fut mal intercalée dans le texte par un copiste. Si l'on peut relever dans l'*Hermeneia* un certain nombre d'inconséquences de détail, de passages non harmonisés avec les autres œuvres (comp. *Herm.* 4, 17 a 5 avec *Poet.* 19, 1456 b 8-20, sur la définition des λόγοι), ces légères taches s'expliquent sans peine par l'inachèvement de la rédaction, plus sensible encore dans l'*Hermeneia* que dans les autres écrits logiques, exception faite des *Catégories*, travail de jeunesse qu'Aristote ne reprit pas dans la suite parce qu'il ne le satisfaisait plus. (Voir sur ces sujets Maier 39-40, avec références à Brandis, *Handb. der Gesch. der Gr.-Röm. Philos.*, II, 2, a, 173; *Histor.-philol. Abhandl. der K. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1833, p. 265; H, Diels, *Archiv*, IV, 479). Ces défauts de rédaction qui, dans les écrits logiques, s'allient à une élaboration parfaite de la pensée, sont dus au développement des recherches d'Aristote, à l'enrichissement de son expérience, et par suite à la nécessité de reviser, de préciser ou de compléter, sur des

applications particulières, ses théories logiques. En tout cas, il n'y a pas là de raison suffisante pour nous amener à nier (Rose, 232) l'authenticité de ce traité, d'une inspiration si nettement aristotélicienne, ou à l'attribuer à un disciple d'Aristote (Susemihl, *Wochenschrift für klass. Philol.*, XIV, 1897, p. 563).

Nous avons, au contraire, de bonnes raisons externes d'admettre l'authenticité de l'*Hermeneia :* d'après les anciens commentateurs (cf. Boethus, Brandis, 97 a 38), l'écrit de Theophraste περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως était une simple explication de la pensée du maître avec référence constante à son livre *De enuntiatione* (l'*Hermeneia);* les fragments qui nous sont parvenus du traité de Théophraste confirment entièrement cette vue (v. notamment l'essai de Théophraste pour mettre en harmonie les deux classifications différentes des jugements qui sont données dans les *Premiers Analytiques* et dans l'*Hermeneia*, et ses compléments à l'*Herm.* 7, 17 b 16, sur la quantification du prédicat. Maier, 53-64) : le parallèle prouve à l'évidence, contre Rose, que l'*Hermeneia* n'est pas un écrit de l'école de Théophraste, dont la terminologie y est ignorée (sauf dans un passage interpolé, 3, 16 b 20), mais que Théophraste a connu et utilisé l'*Hermeneia* comme une œuvre aristotélicienne. De même, les fragments du traité d'Eudème περὶ λέξεως, et un fragment de lui sur les trois εἴδη ἐρωτήσεως (Alexandre *in Top.* 104 a 8, éd. Acad. Berlin, II, 2, Wallies, 69, 15), dénotent une connaissante directe de la théorie du jugement formulée dans l'*Hermeneia* (par exemple Eudème soutient, contre *Herm.* 10, que dans une phrase comme Σωκράτης λευκός ἐστιν, le mot « ἔστιν » κατηγορεῖται, comme dans la phrase Σ. ἔστι, et non προσκατηγορεῖται Alex. *in An. pr.* I, 24 b 16, Wallies, 16, 16. Maier 65-68). L'*Hermeneia* était, à n'en pas douter, connue et utilisée par l'école de Théophraste, qui en appliquait les théories au traitement des questions grammaticales; mais elle était connue sous un autre nom, ce qui explique l'embarras des anciens commentateurs au sujet de cet écrit : on le désignait probablement par les premiers mots περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως; le titre περὶ ἑρμηνείας, connu d'Andronicos, fut sans doute introduit durant la génération qui suivit celle de Théophraste, et par analogie avec le περὶ λέξεως d'Eudème qui en était considéré comme le complément naturel (cf. déjà *Poét.* 6, 1450 b 13 : λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν).

Si l'on examine le traité en lui-même, on ne peut méconnaître qu'il est très étroitement apparenté aux *Premiers Analytiques*, et, en même temps, qu'il marque sur cet ouvrage un progrès sensible. Maier a montré avec une grande précision, et à l'aide d'excellentes preuves, qu'il faut faire trois parts dans l'*Hermeneia*, c'est-à-dire, en les rangeant dans l'ordre chronologique : le chapitre 14, le corps du traité (1-8, 10-13), le chapitre 9.

Au sujet du chapitre 14, les anciens commentateurs (Ammonius, Brandis 135 b 11 s., éd. Acad. Berlin, IV, 5, Busse, 251, 29 s.) avaient déjà remarqué qu'il ne s'accorde pas avec la théorie aristotélicienne des propositions : ici, en effet, Aristote prétend que l'affirmation et la négation constituent la contrariété (ex. : Callias est juste, Callias n'est pas juste), tandis qu'ailleurs (*Cat.* 11. *Top.* I, 10. *Phys.* V, 5. *Méta.* I, 4), il fait consister la contrariété dans deux affirmations à prédicats contraires (Callias est juste, Callias est injuste). Mais il n'y a pas opposition entre ces deux théories, si l'on tient compte de la différence qui existe entre la contrariété des concepts et celle des jugements (Brandis, *Handb.* II, 2, a, 174), et si l'on remarque que l'*Hermeneia* est une théorie du jugement, que la considération du jugement sous sa forme spécifiquement logique tire son origine de la considération des prémisses dans le syllogisme, et que, pour les prémisses, la contrariété consiste dans l'affirmation et dans la négation (cf. *An. pr.* II, 2, 54 a 5; 3, 55 b 13). Toutefois, il est certain que le chapitre 14 se rattache mal à l'ensemble du traité; de plus, il témoigne d'un stade antérieur de la pensée d'Aristote, notamment en ce qui concerne la distinction des propositions contraires et des propositions contradictoires et la théorie du jugement indéterminé, que les treize premiers chapitres de l'*Hermeneia* supposent parfaitement connues. On peut donc croire qu'il appartenait à un écrit antérieur d'Aristote (Prantl, *Geschichte der Logik im Abendland*, I, 160, 225), ou qu'il formait un traité séparé, contemporain du chapitre 46 des *Premiers Analytiques*, l. I, où Aristote étudie les différences entre μὴ εἶναι τοδί et εἶναι μὴ τοῦτο. Ces deux courts traités (*An. pr.* I, 46; *Herm.* 14) marquent la transition des *Premiers Analytiques* à l'*Hermeneia* et nous acheminent vers l'étude du jugement proprement dit.

Le corps de l'ouvrage (1-8, 10-13) paraît postérieur non seule-

ment aux *Topiques* et aux *Premiers Analytiques*, auxquels il se réfère (11, 20 b 26; 10, 19 b 31), mais même à la *Métaphysique* (Z, 12 est cité dans 5, 17 a 14), à la *Poétique* (Maier, 51, n. 40, contre Rose 233), à la *Psychologie* (1, 16 a 8). L'*Hermeneia* n'est citée dans aucun de ces écrits, sauf dans le chapitre 20 de la *Poétique*, chapitre d'authenticité très douteuse, dans lequel des définitions tirées de l'*Hermeneia* ont été maladroitement intercalées par un continuateur d'Aristote, pour prouver que la langue n'est pas le produit d'une synthèse, mais existe φύσει. L'*Hermeneia* apparaît donc comme postérieure à tous ces écrits de la dernière période; le traité n'était sans doute pas prêt pour l'enseignement lorsqu'Aristote mourut. On en peut conclure (Maier, 41-42) qu'Aristote n'arriva que fort tard à une théorie purement logique du jugement, exclusive de toute considération métaphysique ou psychologique. S'il avait été amené dès l'origine à discerner au point de vue strictement logique les diverses acceptions du concept d'*être*, afin d'échapper aux difficultés soulevées par l'éristique des sophistes, il n'avait formulé ces distinctions qu'à propos du raisonnement syllogistique, c'est-à-dire du processus qui va des prémisses à la conclusion; plus tard seulement la considération des *prémisses*, dans les *Premiers Analytiques*, l'achemina vers la considération logique du *jugement* comme tel : c'est là l'objet même de l'*Hermeneia* qui, tout en reconnaissant que le jugement vrai exprime un rapport réel, s'attache surtout à l'aspect logique et formel de ce rapport (cf. déjà l'analyse du *Sophiste* 261 E), et définit de ce point de vue l'être en soi et l'être accidentel, le virtuel et l'actuel.

A ces notes, qui constituèrent le corps de l'*Hermeneia*, il est probable que le chapitre 9 fut annexé peu de temps après, par Aristote lui-même, pour répondre aux attaques des jeunes Mégariques de l'école d'Eubulides (v. Zeller, II, 1[4], 246), qui avaient dirigé contre Aristote l'argument du κυριεύων, riposte de Diodore (+ 307) à la polémique de la *Métaphysique* (E-Θ) contre les Mégariques. Ce chapitre présente le plus haut intérêt, parce qu'il nous introduit au cœur même des difficultés soulevées par le déterminisme d'Aristote lorsqu'il s'agit de rendre compte du contingent. — D'après Diodore (Epictète, *Dissert.* II, 19, 1. Cicéron, *De fato*, 6; cf. pour Chrysippe, *id.*, 7, 14), on considère ordinairement comme possible ce qui n'est ni ne doit être vrai : δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται (3). Au contraire, dit-il, est

*possible* seulement ce qui *est* ou ce qui *sera*. Et il le prouve ainsi. Tout le passé est nécessaire, c'est-à-dire nécessairement vrai, πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι (1). D'où il semble naturel de conclure : tout ce qui est est nécessaire, tout ce qui n'est pas est impossible; mais Diodore repousse cette conclusion des premiers Mégariques, pour qui seul l'actuellement vrai est possible, en disant : ce qui est actuellement vrai peut devenir faux, ce qui n'est pas actuellement vrai peut être considéré comme possible (c'est-à-dire réalisable dans l'avenir). Mais alors se pose la question : peut-on considérer comme possible ce qui ne se réalisera pas non plus dans l'avenir? S'il en était ainsi, répond Diodore, l'impossible devrait être dénommé possible, puisque de l'actuellement possible procèderait l'impossible (en effet, ce qui ne sera pas est impossible, car c'est nécessairement qu'il ne sera pas) : δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν (2). La conclusion est donc : le possible, c'est seulement ce qui est actuellement ou ce qui se réalisera dans l'avenir, μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται (3).

On voit que l'argumentation du κυριεύων est directement opposée à la conception aristotélicienne du possible et à la réfutation de Mégarisme par Aristote (*Méta*. Θ, 3). La proposition (3), δυνατόν, à laquelle Diodore s'en prend, et à laquelle il substitue la proposition contraire, μηδέν, est tirée de cette proposition d'Aristote, 1047 b 8 : οὐδὲν κωλύει δυνατόν τι ὂν εἶναι ἢ γενέσθαι μὴ εἶναι μηδ' ἔσεσθαι. Diodore reproche à Aristote de se contredire quand il prétend « possible » ce qui non seulement n'est pas réalisé mais encore ne le sera pas, parce qu'en ce cas du possible procèderait l'impossible. L'argumentation de Diodore met en lumière un point faible de la théorie d'Aristote, qui n'est jamais parvenu à séparer nettement la nécessité inhérente à l'axiome du tiers exclu et la nécessité métaphysique. Cette confusion est à la base de la proposition (1) qu'on trouve exprimée chez Aristote (*Rhet.* III, 17. 1418 a 5 : ἔχει γὰρ τὸ γεγονὸς ἀνάγκην. *Eth. Nic.* VI, 2, 1139 b 9 : τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι); elle est aussi à la base de ce qu'il dit sur les jugements d'avenir : pour Aristote, un jugement d'avenir, s'il est vrai, implique la nécessité de production de son contenu (*Gen. et corr.* II, 11, 337 b 1). Or, si l'on confond, comme le fait Aristote, la nécessité logique ou axiomatique avec la nécessité métaphysique ou réelle, on ne peut se soustraire à cette conclusion mise en évidence par Diodore, que

tout ce qui est et se produit, même dans l'avenir, est nécessaire[1]. Cléanthe le Stoïcien échappe à cette conclusion en contestant que tout le passé soit nécessaire, Chrysippe en montrant qu'en fait l'impossible peut procéder du possible ; dans le chapitre 9 de l'*Hermeneia* (chapitre assurément authentique, Maier 33), Aristote donne une autre réfutation du κυριεύων, en s'efforçant de limiter strictement l'application de l'axiome du tiers exclu : sans doute, dit-il, l'être est nécessaire *quand il est;* mais nos jugements sur *ce qui doit être* ne le sont pas : la nécessité qu'ils comportent ne s'applique qu'à l'alternative, et non à l'un ou à l'autre des deux termes; il ne suit donc nullement de là que l'un de ces deux termes soit nécessairement vrai, ni que le futur soit déterminé d'une manière nécessaire. — Il y a toutes chances pour que nous ayons dans ce texte une expression ultime de la pensée d'Aristote : il manifeste chez le philosophe un attachement profond à la contingence, en même temps qu'une vision claire de la difficulté qui surgit dès qu'on veut faire à la contingence une place dans le système. Cette difficulté, on peut douter qu'Aristote l'ait levée, car, pour la lever, il lui eût fallu briser la trame de son panlogisme, renoncer au déterminisme qui s'y trouve impliqué. et, d'un mot, dissocier la pensée du réel : or les Anciens n'y sont jamais parvenus. Aristote s'est heurté à ce problème final : il ne l'a pas résolu.

2. La *Physique* soulève moins de problèmes que la Logique : elle forme un tout plus compact, et ne paraît pas avoir été sujette aux remaniements et aux revisions qu'exigea, pour la Logique, la nécessité d'adapter les formes de la pensée à l'investigation toujours plus poussée du réel. Les livres de physique nous ont été transmis sous la forme d'une collection, dont les différents traités sont énumérés dans un ordre à peu près invariable, qui est l'ordre rationnel, et qui, dans ses grandes lignes, correspond très probablement, sauf pour le *De anima* (Zeller, 93, n. 2), à

[1] Rejeter les jugements d'avenir sur le contingent dans le domaine des jugements de possibilité n'est pas une solution. La difficulté se trouve seulement reculée. En effet, si nous nous plaçons dans l'avenir, l'être qui s'y réalise est, en vertu de l'axiome du tiers exclu, nécessaire, et son contraire impossible : dès lors un jugement qui, dans le passé, affirmait la possibilité de ce qui ne devait pas se réaliser affirmait comme possible ce dont la réalisation est impossible.

l'ordre de la composition (Grant, 520 b; Mansion, *Introd. à la Phys. arist.*, p. 5 s. C'est l'ordre qu'a suivi Bekker pour son édition) : *Physique*, *De cœlo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*, *De anima*, *Parva naturalia*, *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*. Cet ordre paraît remonter à Aristote lui-même, car, autant qu'on peut identifier les œuvres, il répond assez exactement au plan d'ensemble des recherches physiques mentionné en tête de la *Météorologie* (I, 1, 338 a 20-339 a 9. Trad. Mansion, p. 6-7) :

« Nous avons donc traité antérieurement des causes premières de la nature et de tout mouvement naturel, ensuite des astres et de leur arrangement dans leurs translations, des éléments corporels, de leur nombre et de leurs qualités, de leurs transformations mutuelles, et de la génération et de la corruption en général. Il reste encore à considérer la partie de cette discipline que tous nos prédécesseurs appelèrent météorologie ; il s'agit ici de phénomènes qui se produisent d'une façon conforme à la nature, mais une nature plus désordonnée que celle du premier élément des corps, surtout dans la région voisine de la translation des astres[1]... Après cet exposé, nous verrons si nous pouvons donner quelques explications, suivant la méthode indiquée, au sujet des animaux et des plantes, en général et en particulier ; car, une fois ces explications données, nous serons arrivés à peu près, semble-t-il, à la fin du plan total que nous nous étions proposé dès l'abord. »

Le traité relatif aux causes premières de la nature et à tout mouvement naturel désigne évidemment la *Physique*, dont les deux parties, I-II et III-VIII (division adoptée par Mansion, p. 13, p. 39, d'après S. Thomas, *Comment. in Meteor.*, Rome, 1886, lect. 1, n. 3, contre Olympiodore et Philopon qui semblent placer la division après le livre IV), étudient respectivement les principes immédiats et essentiels qui constituent les êtres et les productions de la *nature* conçue comme principe interne de mouvement (200 b 12), puis le mouvement ou le changement considéré sous toutes ses formes et sous tous ses aspects, dans

[1] Suit (338 b 22-339 a 5) l'énumération des principaux phénomènes qui font l'objet de cet ouvrage, énumération d'où paraît exclu d'ailleurs le contenu du livre IV, qui est consacré aux phénomènes souterrains et se rattache assez mal à l'étude des météores.

l'espace et dans le temps[1]. La *Physique* constitue donc l'introduction directe et nécessaire à toutes les recherches sur la nature, et, dans la *Physique* même, les deux premiers livres, particulièrement le livre II qui fait un « nouveau début » (192 b 4. MANSION, 15, 17, 38), posent les principes sur lesquels s'appuiera tout le reste (184 a 15, 192 b 2) : de là leur importance ; de là sans doute aussi les obscurités qui abondent notamment dans le premier livre, où Aristote établit contre ses prédécesseurs, pénétrés de la théorie éléate, la réalité du devenir (184 b 25 s.). — Le *De cœlo* et la majeure partie du *De Generatione et corruptione* sont plus achevés comme rédaction. Ces deux traités sont étroitement liés (ZELLER, II, $2^3$, 87, n. 1. MANSION, 8), et ils devaient se suivre dès l'origine, mais sans être scindés comme ils le sont actuellement ; ainsi s'expliquerait, d'après Mansion, qu'Aristote, dans le texte que nous avons reproduit de la *Météorologie*, cite les transformations mutuelles des éléments avant la génération et la corruption, bien que le traité actuellement dénommé *de la Génération et de la Corruption* présente ces deux études dans l'ordre inverse : c'est que le *De cœlo*, qui devait à l'origine faire corps avec ce second traité (les livres III et IV s'y rattachent, en tous cas, plus étroitement qu'ils ne se rattachent aux premiers livres) étudie déjà la production des éléments les uns des autres, bien qu'à un point de vue un peu différent (voir *De cœlo*, III, 7, contre l'atomisme). Ces deux traités examinent successivement le mouvement local dans l'univers (*De cœlo* I), le mouvement circulaire des astres (II)[2], le mouvement rectiligne des corps terrestres (III-IV), puis les divers modes de mouvements matériels, production et destruction, accroissement et diminution, altération, et leurs causes

[1] D'après Paul TANNERY (« Sur la composition de la Physique d'Aristote », *Archiv f. Gesch. der Philos.* VII, 1894, p. 224 ; IX, 1896, p. 115), les livres V et VI de la *Physique*, avec le livre VII, seraient étrangers à la collection d'ensemble, formée par les livres I-IV et par le livre VIII, et leur rédaction serait antérieure à celle du reste de l'ouvrage. Les raisons qu'il fournit à l'appui de cette opinion n'ont point paru convaincantes à G. RODIER (VIII, 1895, p. 455). Voir cependant ce que dit Tannery (IX, 117) du classement des livres de la Physique par Andronicos.

[2] Nous savons qu'Aristote s'est beaucoup occupé d'astronomie. SIMPLICIUS rapporte d'après PORPHYRE (Br. 503 a 26 ; éd. Acad. Berlin, VII, Heiberg, 506, 11) qu'il fit recueillir par Callisthène les observations astronomiques des Chaldéens à Babylone (ZELLER, II, $2^3$, 49 n. 3. BOUTROUX, 151).

*(Gen. et corr.* I), enfin la production et la transmutation des éléments (II) : Aristote étant descendu dans le domaine du devenir (traité *du Ciel)*, en cherche les causes générales (traité *de la Génération et de la Corruption)*, puis les déterminations naturelles les moins ordonnées et les plus particulières *(Météorologie)*. Il est à noter que les chapitres si remarquables du traité *de la Génération et de la Corruption* (II), sur la génération circulaire, image de l'éternité dans la nature périssable, supposent la théorie de la démonstration circulaire ou continue exposée dans les *Seconds Analytiques* (II, 12), et appellent l'analyse présentée dans le chapitre 9 de l'*Hermeneia*, qui est un effort pour faire entrer dans les cadres du système logique les faits *particuliers* eux-mêmes (c'est-à-dire la contingence, dont l'existence est reconnue dans la *Métaphysique* E, 2, sans y être reconnue comme objet de science, 1027 a 27), de même que le traité *de la Génération et de la Corruption* y avait réduit les *espèces*.

Le second groupe des ouvrages physiques, concernant les êtres vivants, se rattache directement au premier, puisqu'Aristote y envisage la nature en tant que principe de la vie *(De an.* I, 1, 402 a 6). Le traité *de l'Ame*, qui étudie l'âme et ses fonctions, se présente ainsi moins comme un traité proprement psychologique que comme un traité physiologique de l'âme, principe vital auquel se surajoute chez l'homme la raison (Spengel, *Abhandl. des Bayer. Akad.*, München, 1849, V, 2, 142). Les *Parva naturalia* (Bonitz, *Ind. ar.* 102 b 60; Zeller, 94) se lient au *De Anima (De sensu*, 1, 436 a 1-b 6), dont ils appliquent les définitions à l'examen des êtres animés, de leurs propriétés et de leurs actions. Enfin les traités zoologiques présentent une étude détaillée des espèces animales, au point de vue anatomique et physiologique. Il est probable que ces derniers ouvrages, de même que le *De Anima*, ont été composés assez tard : en tout cas, l'*Histoire des animaux*, vaste catalogue et collection de faits où nous trouvons des descriptions très précises et très exactes d'animaux asiatiques (503 b 11, 507 b 34), est certainement postérieure aux expéditions d'Alexandre en Asie (Rose, 206-216, bien qu'il soit difficile d'admettre avec cet auteur, 203, que les ouvrages de Physique soient postérieurs à la *Rhétorique*, à l'*Ethique* et à la *Politique)*. C'est là un point très intéressant à retenir, surtout si on le rapproche d'autres faits qui vont dans la

même direction : à savoir la rédaction tardive des catalogues de *Constitutions*, ainsi que de la *Rhétorique*, de la *Poétique* et de l'*Hermeneia*. Le traité de la *Constitution d'Athènes*, qui faisait partie d'une véritable « bibliothèque » où Aristote décrivait les institutions de cent cinquante-huit cités grecques ou barbares, a été à coup sûr rédigé ou revisé durant les sept dernières années de la vie d'Aristote, car le chapitre 54 fait allusion à un événement de 329, et le chapitre 61, parlant des deux trirèmes sacrées, dénomme l'une d'elles Ammonias au lieu de Salaminia, changement de nom dû à Alexandre qui se disait fils d'Ammon (voir l'édition de Kenyon, Londres, 1891, introd. p. 17, et note p. 153).

En comparant toutes ces différentes données, il apparaît nettement qu'Aristote dans les dernières années de sa vie s'attacha de plus en plus à constituer des collections complètes et minutieuses de faits concrets, et qu'en même temps il fut amené par ces recherches, sans doute aussi par l'influence qu'exercèrent sur lui ses disciples, les grammairiens et érudits de l'école de Théophraste, à corriger et à reviser ses théoriques logiques, afin de les mettre en harmonie avec tout ce contingent qui échappe à la logique apodictique, et afin d'établir les principes d'une logique de la contingence. C'est à cette même époque, enfin, que se développe, se précise et prend corps chez lui la pensée métaphysique, qui cherche à découvrir les principes de la réalité individuelle.

3. Nous ne possédons pas de renseignements précis sur la *Métaphysique* et sur sa composition avant une date tardive, c'est-à-dire avant Asclepius (fin du v<sup>e</sup> siècle), qui relate (Brandis 519 b 33) la tradition d'un envoi à Eudème de l'œuvre inachevée, afin d'en expliquer le caractère défectueux, les lacunes et les répétitions. Toutefois les travaux très solides que les critiques modernes, Brandis et Bonitz, ont consacrés à cette œuvre en ont bien mis en lumière les traits distinctifs. Il ne faut point parler de *la* Métaphysique d'Aristote. La collection des traités sur la philosophie première, que les éditeurs rangèrent sous un même titre « après les [écrits] physiques », comprenait, tout comme la « Logique » et la « Physique », un ensemble de cours, de disciplines ou μέθοδοι, liées d'une manière systématique en vue de l'enseignement (v. à ce sujet Diels, *Sitzungsber. der Berl.*

*Akad.* 1888, 493. W. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912, p. 131 s., notamment p. 150, p. 187).

Tous les critiques, cependant, ne se sont pas rendus à cette vue. Les uns ont prétendu montrer l'unité absolue de l'œuvre ; les autres, y renonçant, ont cherché à distinguer dans notre *Métaphysique* plusieurs écrits amalgamés d'une manière plus ou moins lâche : les uns et les autres aboutissent à des conclusions contraires, mais également fausses, parce qu'ils partent de ce principe historiquement inexact que l'œuvre d'Aristote est une œuvre *écrite* et parce qu'ils la traitent comme telle. A la première de ces deux théories se rattachent les études de Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, 1836, et *Jahrb. für wissensch. Kritik*, 1841, n^os 81-85; de Brummerstaedt, *Ueber Inhalt und Zusammenhang der metaphysischen Bücher des Aristoteles*, 1840; et, tout récemment, de Zahlfleisch, « Die Metaphysik des Aristoteles, das einheitliche Werk eines Autors », *Philologus* LV, 1896, 123-153, et articles de l'*Archiv*, XII, 334 ; XIII, 81, 502 : ces études ont une valeur très faible (Zeller, *Archiv*, XIII, 604), tout au moins lorsqu'elles prétendent montrer l'unité de composition d'une œuvre dont, par ailleurs, l'unité de plan et d'inspiration est indéniable. — La seconde de ces théories se trouve à la base des nombreuses tentatives de reconstruction de la *Métaphysique* auxquelles se sont livrés les critiques allemands dans le cours du xix^e siècle : elle est nettement visible dans l'ouvrage de F. N. Titze, *de Aristotelis operum serie et distinctione* (Lips. Prag. 1827), qui prétend discerner dans la *Métaphysique* deux œuvres différentes : A K Λ, où il croit retrouver les trois livres περὶ φιλοσοφίας α β γ mentionnés par Diogène (comme Buhle avait tenté de le faire, *Bibl. der alten Lit.* 1788, t. IV, 1 s.), — et la série des autres livres (à l'exclusion de α et Δ). La même théorie, mais poussée à l'extrême, et admise sans réserve ni contrôle, est celle qui préside à l'essai arbitraire et fantaisiste de Glaser, *Die Metaphysik des Aristoteles nach Komposition, Inhalt und Methode* (Berlin, 1841), dont Bonitz a fait justice (*Jahns Jahrbücher*, 1841, XXXII, 4, p. 371 s.). Ces recherches, tout infructueuses qu'elles fussent dans l'ensemble, mirent en évidence un certain nombre de faits incontestables : on reconnut ainsi que Δ devait être étranger à la collection primitive, que K ne se rat-

tache pas aux livres précédents, que M N ne sauraient être considérés comme la conclusion de l'œuvre. Mais ces vérités partielles étaient compromises par la fausseté du point de vue auquel on se plaçait pour étudier la *Métaphysique*.

Le véritable initiateur de la moderne exégèse aristotélicienne fut Brandis (*Diatribe academica de perditis Aristotelis libris*, Bonn, 1823. *Ueber die aristot. Meta.*, *Abhandl. d. Berlin. Akad.* 1834, p. 63-87. *Handb.* II, 2, a, 541 s.), dont il convient de rapprocher le nom de Ravaisson (*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, 1837), le profond interprète de la *Métaphysique*, qui sur bien des points s'accorde avec Brandis, quoiqu'il n'en ait pas connu les recherches. En abandonnant résolument toute tentative illusoire pour reconstituer la *Métaphysique* comme livre, pour en retracer dans le détail la composition, et pour y retrouver les livres perdus περὶ φιλοσοφίας, en s'attachant uniquement à discerner le dessein de l'auteur et à manifester l'unité de plan de l'œuvre, Brandis ouvrit à la recherche des voies nouvelles et fécondes. On peut résumer ainsi les résultats principaux auxquels il aboutit, et que Bonitz a repris, en les précisant sur quelques points, et en les vulgarisant (*Aristotelis Metaphysica, Recogn. et enarr.* H. Bonitz, t. II, Bonn, 1849 : *Comment. in Meta. Arist.*, 7-35). Les livres A et B, dont la liaison doit être rétablie par dessus α, exposent les problèmes essentiels de la Métaphysique et les difficultés qu'elle a à résoudre. Γ définit l'objet et les fondements de la science première, science de l'être en tant qu'être. Puis la suite de l'exposition se trouve brisée par le livre Δ, qui forme un livre isolé, une sorte de lexique de termes philosophiques, et qui se réfère à la *Métaphysique* comme à un livre étranger, de même que la *Métaphysique* le cite sous le titre περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων (Bonitz, 18). Au contraire Γ se lie intimement aux livres E Z H Θ qui nous introduisent de plus en plus profondément dans la science de l'être et nous mènent au cœur de l'œuvre, c'est-à-dire à la théorie de la substance. Le livre I, qui porte sur l'un et la pluralité, fait suite à cette série, aussi bien chronologiquement que logiquement, car il marque une nouvelle étape dans le développement de la pensée aristotélicienne, et d'ailleurs il cite le livre Z sous le titre de λόγοι περὶ τῆς οὐσίας (1053 a 16) ; mais il est aussi peu lié à la série précédente qu'aux livres qui le suivent : il constitue une sorte d'*excursus*, ou, comme dit juste-

ment RAVAISSON (95), « un véritable épisode ». K, 1-8, se rattache à B Γ E et nous en présente une première ébauche (BRANDIS, *Ueber d. Arist. Meta.*, 66. BONITZ, *Comm.* 15, 22); quant aux derniers chapitres, 9-12, ils ne sont pas authentiques et doivent être considérés comme un simple extrait de la *Physique* fait par un élève. Λ, dont l'authenticité n'est pas douteuse (elle est attestée par le *De motu anim.*, 700 b 7, par EUDÈME, par THÉOPHRASTE. ZELLER, 84), reprend dans le principe toute la discussion sur la *Métaphysique* et nous en donne une vue d'ensemble : il est étranger, comme α et Δ, à la collection primitive, mais BONITZ lui reconnaît une importance spéciale comme expression de la pensée d'Aristote (23 : « Eximius in universis Metaphysicis locus assignandus est libro Λ, siquidem hoc libro et libro Z altissima Aristoteles jacit primae suae philosophiae fundamenta. » Cela est vrai, tout au moins, de la seconde moitié du livre, c. 6-10, qui « longe est et planius et uberius composita, ut consuetam Aristotelis dictionem agnoscas », 23, et dont le contenu est tout à fait original, 25). Enfin M et N ne peuvent être la conclusion de l'œuvre ; d'autre part, ils ne peuvent précéder la série A-Θ, puisqu'ils reproduisent et utilisent une grande partie du livre A et se refèrent plusieurs fois au livre B (1076 a 39; b 39; 1086 b 14. BONITZ, 26), mais, en même temps, ils paraissent ignorer la polémique contre l'universel en tant que substance et la doctrine de la substance concrète exposées dans les livres Z et H. Ces deux livres forment donc un groupe à part, ainsi que le livre I, qui leur est certainement postérieur, car il traite du même problème que le livre N, mais plus clairement et plus brièvement, et sans que N s'y réfère : l'un et les autres devaient d'ailleurs vraisemblablement, dans la pensée d'Aristote, se rattacher à la grande œuvre dont faisait partie la série A-Θ, tandis que Λ constitue un traité métaphysique isolé, étroitement rattaché à la *Physique* et sans doute antérieur à Z. Quant aux livres α (douteux), Δ (aristotélicien), K 9-12 (inauthentique), ils sont étrangers à la *Métaphysique* (BONITZ, 27).

Cette reconstitution, en dépit de quelques lacunes, est, dans l'ensemble, remarquable. On peut contester sans doute certaines vues de Brandis (JAEGER, 8) : il n'est pas très sûr que les livres Z H Θ, traité de la substance, de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, se rattachent directement à la série principale et qu'ils aient la signification exacte que leur attribue

Brandis (Bonitz reconnaît, p. 14, que les derniers mots du livre E, πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, destinés à introduire le livre Z, pourraient bien y avoir été introduits par une main étrangère). Il ne semble pas non plus que Brandis ait dégagé d'une manière satisfaisante le rapport des livres M et N à cette série et particulièrement aux livres Z H Θ. Il se contente d'affirmer l'existence de la série A-Θ sans l'établir d'une manière critique. Enfin, il n'est pas très exact, sauf en ce qui concerne α, K, Λ 1-5, de dire que la *Métaphysique* est « hypomnématique »; et Brandis (69 s., 77), comme Bonitz (28-30), ne s'est pas toujours assez gardé de la conception erronée d'après laquelle la *Métaphysique* serait un « livre » plus ou moins inachevé, ce qui l'amène à attribuer une importance excessive à la division de l'œuvre en livres distincts. Mais les résultats essentiels de son enquête demeurent valables, et ils ont été à bon droit reçus par la grande majorité des critiques, si l'on excepte ceux qui, comme Schwegler (*Aristoteles Metaphysik*, Tübingen, 1847 et suiv.), ont versé dans une « petite critique », uniquement intéressée à rechercher les contradictions et les insuffisances du texte. C'est des recherches de Brandis, en effet, que procèdent les travaux les plus autorisés de la critique moderne sur la *Métaphysique*, au premier rang le *Commentaire* de Bonitz, puis l'ouvrage de W. Christ (*Studia in Aristotelis libros metaphysicos collata*, Berlin, 1853), qui parut juste avant celui de Val. Rose (1854), enfin l'étude de Zeller (II, $2^3$, 80 n. 2). Les raisons qui ont été mises en avant par Natorp (*Archiv f. Gesch. d. Philos.*, I, 178) pour rejeter K 1-8, comme platonisant et non-aristotélicien, et celles qui ont été alléguées par A. Lasson (*Die Metaphysik des Aristoteles*, Iena, 1907) pour établir l'authenticité de α, ne paraissent pas convaincantes (Jaeger, *Studien*, 1912, 86, 114 s.). Mais il faut signaler l'ouvrage de Jaeger, qui est un effort intéressant pour compléter et rectifier sur certains points les conclusions de Brandis et de Bonitz, et pour montrer avec plus de précision comment notre collection de la *Métaphysique* sous sa forme actuelle procède d'une discipline ou μέθοδος scientifiquement et systématiquement élaborée, c'est-à-dire, en dernier ressort, de l'enseignement d'Aristote sur la philosophie première. Nous nous contenterons de noter les résultats les plus intéressants de son enquête et les questions les plus suggestives qu'elle soulève, sans nous attacher à relever à sa suite les doublets,

répliques, et contradictions de forme, qui ne présentent qu'une importance secondaire pour la détermination de la pensée d'Aristote.

Si on lit avec attention le dernier chapitre du livre E de la *Métaphysique* (E, 4, 1027 b 18-1028 a 3), et si on le compare d'un côté avec le fragment K 1-8 (dont Jäger a mis hors de doute le caractère nettement et essentellement aristotélicien), de l'autre avec le chapitre Θ, 10, 1051 b 17 s., on perçoit sans peine les traces d'une évolution importante[1] dans la pensée aristotélicienne (Jaeger, 21-28). C'est un principe fondamental de la philosophie d'Aristote que la vérité et l'erreur résident non dans la représentation simple et dans son expression, le mot, mais dans la liaison ou la séparation des pensées, c'est-à-dire dans le jugement (*Herm.* 1, 16 a 12. *De an.* III, 6, 430 a 26; 8, 432 a 11. Cf. Maier, *Syllog. des Arist.*, I, 1, p. 6). Seulement, la théorie complète d'Aristote est celle ci : il n'y a vérité ou erreur que dans la liaison des concepts correspondant ou non à une liaison des objets dans la réalité. Or, dans E, 4, Aristote est beaucoup plus radical, et il affirme que la vérité et l'erreur *ne peuvent être que* dans la pensée et non dans les choses (b 29 s.). C'est le point de vue de K, 1-8, qui appartient évidemment à la même époque (Jaeger, 88), et il semble bien que nous ayons là un premier stade de la pensée aristotélicienne. Cependant, il est probable qu'Aristote ne tarda pas à découvrir les difficultés de cette conception, qui fait de la vérité une fonction du jugement : si le vrai et le faux sont dans la liaison des idées, non dans les choses, ils doivent être exclus de la Métaphysique et la considération de cet « être » purement logique doit relever de la seule logique; d'autre part, comment parler de « vérité » lorsque l'esprit s'applique aux choses intelligibles, aux formes pures, qui par nature sont simples, indivisibles et exclusives de toute liaison? A cette difficulté Aristote échappa par une théorie ontologique de la vérité, qui apparaît d'abord comme une extension de sa théorie du jugement, puis qui s'affirme nettement comme un réalisme dans le chapitre Θ,

[1] Faute d'avoir vu cette évolution, Robin (*Th. plat.*, n. 487, p. 538), comme la plupart des commentateurs, donne une interprétation assez obscure, et contradictoire, de la théorie de la vérité et de l'erreur chez Aristote.

10, 1051 b 1 : la liaison dans la pensée, pour être vraie, doit exprimer une liaison dans l'être; le *est* de la copule doit correspondre à un *être* réel (b 6) : dire vrai, c'est établir entre un sujet et un accident un rapport conforme à la réalité, c'est-à-dire existant hors de la pensée entre le sujet réel et ce qui lui appartient réellement; par suite (b 17, b 31), lorsqu'il s'agit du simple, connu par une intuition immédiate et indivisible, il ne peut y avoir erreur, il y a simple ignorance, ou bien il y a science adéquate au réel (voir aussi Z, 17, 1041 b 9. *De an.* III, 6, 430 a 26). Cette théorie métaphysique du vrai, qui est affirmée avec force dans le livre Θ, se manifeste déjà, sous une forme timide, dans le morceau cité E, 4 (voir la restriction apportée à la théorie purement logique du vrai, dans b 26 : le vrai n'est pas dans les choses, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺ ψεῦδος, c'est-à-dire que le vrai n'est pas dans les choses *comme telles;* et surtout la reconnaissance que les natures simples et les essences ne relèvent pas de la pensée discursive, b 27 : περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ) : nous avons là, très probablement, une seconde rédaction destinée à mettre en harmonie ce morceau plus ancien avec la théorie exposée dans Θ, 10, qui nous donne l'expression définitive de la pensée d'Aristote sur ce sujet.

Une autre question se pose, au sujet des livres M et N, qui ont une importance capitale pour la critique de Platon par Aristote. Ces livres, tout confus et obscurs qu'ils sont, reposent assurément sur des documents aristotéliciens et expriment la pensée d'Aristote ; il n'y a aucune raison sérieuse pour en suspecter l'authenticité, ou pour rejeter M en gardant N (comme l'ont fait Rose, 157; Susemihl, *Genet. Entwick.* II, 2, 541 ; R. Heinze, *Xenocrates*, 1892, p. 11); mais l'on ne saurait non plus regarder leur contenu comme entièrement authentique : ils sont vraisemblablement faits de morceaux disparates, plus ou moins adroitement cousus ensemble (ainsi tout paraît fini à M, 8, 1083 b 19, puis la discussion recommence à b 23, pour aboutir à une conclusion semblable 1085 b 34 s. Robin, 441). Or il serait fort intéressant de savoir si la critique de Platon qui y est contenue est antérieure ou non à celle que l'on trouve dans le livre A. Sur ce point, les avis sont très partagés (Robin, 200) : Bonitz incline à penser (26-27) qu'ils sont antérieurs à la plupart des livres qui précèdent, sinon aux livres A et B ; d'après

MICHELIS (*De Aristotele Platonis adversario,* 1864), M et N seraient une compilation faite par des disciples d'Aristote avec des fragments laissés par le maître, fragments qui seraient antérieurs au livre A, où Aristote en aurait ensuite condensé l'essentiel en présentant ses arguments sous une forme plus équitable : la comparaison de M N avec A, 9, la disparition de certaines argumentations captieuses (1079 b 3 absent de A, 9, 991 a 8), les corrections apportées à certains passages (comp. 1078 a 36 avec 990 b 4), prouveraient que ces fragments sont antérieurs à A, 9, bien que postérieurs à la *Physique* (cf. M, 1, 1076 a 8 ; 9, 1086 a 21. BONITZ, *Comm.* 526, 566). Au contraire, d'après UEBERWEG (*Grundriss*, I[9], 231) et JAEGER (32), les livres M et N, dans l'ensemble, seraient postérieurs aux livres A et B : l'absence dans A de l'argument énoncé dans M, 4, 1079 b 3-11 — absence qui est considérée par Trendelenburg et par Michelis comme une preuve de l'antériorité de M — est au contraire tenue par Jaeger pour une preuve de l'antériorité de A : en effet, dit-il, A, 9, 991 a 27 mentionne aussi bien que M, 5, 1079 b 31, contre les théories de la participation et du paradigmatisme, cet argument que, dans ces théories, il y aurait plusieurs modèles et par suite plusieurs Idées pour une même chose sensible (par exemple « animal » et « bipède » pour l' « homme »). Nous trouvons dans A le même argument que dans M. Or, c'est précisément cet argument qui fait le fond du passage 1079 b 3-11 (tous les éléments de l'Idée sont des Idées : dans l'Idée de l'homme, animal et bipède sont des Idées. ROBIN, 67, n. 2). Si donc on suppose A, 9 postérieur à M, 4-5, la suppression de ce passage dans A, 9 serait inexplicable : car elle ferait croire qu'Aristote a renoncé à un argument qui, tout au contraire, est employé dans A, 9, et qui, d'ailleurs, paraît avoir pris une importance croissante dans la pensée d'Aristote, puisqu'il est au premier plan dans le livre Z (14, 1039 b 11-14. ROBIN, n. 45. 15, 1040 a 14-27. ROBIN, n. 39), lequel, avec les livres H et Θ, paraît dater de la dernière période. — Que conclure de tout cela ? Qu'il est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, d'établir un rapport chronologique précis entre A-B et M-N. Pour notre part, nous serions très disposé à admettre avec ZELLER (82-83) que le chapitre A, 9, est une rédaction plus élaborée de M, 4-5, et qu'il fut introduit dans l'ouvrage pour suppléer à la polémique quelque peu confuse contenue dans les

livres M et N, qui vraisemblablement devaient être exclus de la collection. Mais, d'autre part, nous inclinerions à penser que l'ensemble des arguments formulés dans M et N contre la théorie des Idées-Nombres date de la dernière période et représente un stade de l'enseignement d'Aristote postérieur à celui qui s'exprime dans A-B : par là s'expliquerait leur état d'inachèvement ; par là aussi — je veux dire par la polémique contre le « mathématisme » des disciples de Platon, Speusippe et Xénocrate, qui bien plus que Platon paraissent visés dans les livres M et N — s'expliquerait le caractère dominant de ces livres, justement relevé par Syrianus (Robin 433. Cf. plus haut, p. 247), à savoir la réduction de la doctrine platonicienne des Nombres idéaux à une doctrine des nombres mathématiques. Enfin, le contenu des livres M et N, s'il est, dans l'ensemble, postérieur aux livres A et B, paraît antérieur aux livres Z H Θ (cf. Jaeger, 173) : en effet, l'objet de ces trois livres est l'étude de la substance sensible (Z, 2, 1028 b 8, et tout ce livre, 10, 1035 b 27 etc.) ; or, M, 9, 1086 a 23-24 dit expressément que l'étude de la substance sensible est du ressort, non pas de la « discipline présente » (τῆς μεθόδου τῆς νῦν), c'est-à-dire de la philosophie première, mais de la physique. Nous trouvons donc dans Z une vue plus complète de l'objet de la métaphysique : celle-ci étant la science de l'Etre comme tel, et non pas d'un genre de l'être (E, 1, 1025 b 9, 18 ; 1026 a 23), ne porte pas seulement sur l'être immobile et séparé, qui est, sans doute, son objet propre, mais elle englobe *tous les êtres*, parmi lesquels se trouvent les êtres naturels et concrets ; seulement elle les envisage sous leur aspect universel, ὡς καθόλου (Z, 11, 1037 a 7 ; 10, 1035 b 30, 1036 a 8), dans leur essence ou leur λόγος[1], tandis que la Physique étudie la réalisation de

[1] Voir le remarquable passage de Z, 17, 1041 b 4-9 (cf. Robin, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, XXIII, 2, 1910, p. 186) : « Puisque [avant de chercher la cause] il faut que le fait soit donné d'abord et qu'il existe, il est clair que la recherche porte sur la matière : pourquoi telle matière est-elle telle chose? pourquoi tels matériaux sont-ils une maison? Parce que la forme [l'essence] de la maison leur appartient comme attribut. On dira de même que ceci est un homme, ou que ce corps, possédant telle détermination, est un homme. Par conséquent, la cause qu'on cherche, c'est la cause de la matière ; or cette chose c'est la forme par laquelle elle est une chose déterminée, et c'est cela qui est la substance. » — Ce texte fait bien comprendre comment Aristote, dans sa dernière philosophie, fut amené à reconnaître plus clairement et à mettre en lumière le rôle essentiel de

l'essence dans telle matière (II, 1, 193 a 28). Ces trois livres de la *Métaphysique* déterminent nettement les εἴδη de l'être, et distinguent la πρώτη de la δευτέρα φιλοσοφία, selon l'ordre des substances auxquelles elles s'appliquent (cf. déjà Γ, 2, 1004 a 2 s. et le comment. d'Alexandre ; E, 1, 1026 a 23 s.), ce qui n'est pas le cas pour les livres M et N, ni pour la première partie (1-5) du livre Λ, qui ne résout pas clairement la question de savoir s'il y a une science spéciale de la substance première et éternelle (1069 a 36-b 2), et qui n'introduit les substances physiques que pour les opposer à l'être.

Nous pouvons donc conclure que les livres A B Γ E, auxquels se rattache K, 1-8 (autre rédaction de B Γ E), forment un premier ensemble, dans lequel le livre A, particulièrement les chap. 1 et 2, sert d'introduction aux livres B Γ E, ces deux derniers, plus précis déjà, paraissant plus tardifs ; de cette série procèdent les livres M N et le livre I, qui traitent des questions posées par les premiers livres, et qui représentent probablement un reste des grandes leçons sur la philosophie première et la théologie. Le livre Λ, qui forme un tout indépendant du grand cours, et qui a pour objet la constitution de la Métaphysique comme science spéciale, se lie étroitement par ses premiers chapitres à la Physique, et paraît antérieur aux livres Γ E ; il a d'ailleurs une importance considérable, et nous présente dans sa seconde partie (6-10) une expression très élaborée de la pensée d'Aristote (Bonitz, 23). Enfin, les livres Z H Θ, qui sont consacrés à l'étude de la substance et particulièrement de l'universel concret, forment un groupe à part, une « discipline » spéciale, qui paraît dater de la dernière période de l'enseignement aristotélicien et nous en donne une représentation très précise et, à cet égard, très intéressante. Ce groupe fut vraisemblablement ajouté plus tard, comme le livre antérieur Λ et comme le lexique Δ, à la série des traités sur la philosophie première.

Ainsi, qu'on examine l'ensemble du système aristotélicien ou qu'on étudie dans le détail chacune des disciplines dont est constitué ce tout organique, on constate qu'Aristote a fidèlement

l'*aperception immédiate*, sensible ou intellectuelle, dans l'établissement des principes d'où part le raisonnement démonstratif (comp. avec ces livres de la *Méta*. *An. post*. II, 9, 93 b 22. *Eth. Nic*. I, 7, 1098 b 3. *De an*. III, 6, 430 b 14).

appliqué son principe : *il faut avancer en allant de l'universel à l'individuel*, ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι (*Phys.* I, 1, 184 a 23. Cf. Bonitz, *Ind. ar.* 455 b 34, 60, 456 a 1). Plus précisément encore, si l'on songe que les vastes enquêtes sur l'*Histoire des animaux* et sur les *Constitutions politiques* sont contemporaines de l'*Hermeneia* et des recherches sur la philosophie première, on devra reconnaître qu'Aristote, parti de l'étude purement logique des formes de la pensée, a cherché sans cesse à se rapprocher de la réalité concrète et à la faire entrer toute dans le cadre de la science ; de là l'intérêt croissant qu'il a manifesté pour les problèmes du possible, de la contingence, des apparences sensibles ; de là, aussi, la reconnaissance de plus en plus nette, chez lui, du rôle primordial que joue dans la science l'intuition indivisible des *synthèses de fait*, c'est-à-dire des liaisons absolument et immédiatement nécessaires, antérieures et supérieures à l'*analyse*. Cet élargissement de son système est, sans doute, la raison principale des obscurités et des contradictions qu'on y trouve ; et l'accentuation de la tendance « réaliste » ou concrète a eu pour résultat de mieux faire saillir l'insuffisance du système. Mais, si le système y perd en cohérence, la pensée y gagne en vie, en mouvement et en fécondité. Ce progrès incessant du grand logicien, intellectualiste comme tous les Grecs, vers le réel, est la marque propre du génie d'Aristote. Cette avidité de connaître la nature, de la plier au déterminisme rationnel, ne peut s'expliquer sans une croyance profonde dans l'intelligibilité du réel, dans le primat de l'idée, et c'est en dernier ressort cette croyance qui fonde la Métaphysique, science première et dernière du réel : ἀεὶ δὲ συνεχὴς ἔσται ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά... τοῦτο δ' εὐλόγως συμβέβηκεν · ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν... (*Gen. et corr.* 336 b 25-28).

# INDEX VERBORUM ET RERUM

# INDEX NOMINUM ET LOCORUM

Lyon. — Imprimerie A. Rey, 4, rue Gentil. — 67300